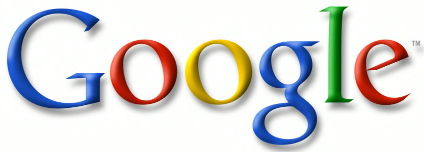


KRITISCH EXEGETISCHER

KOMMENTAR

über das

NEUE TESTAMENT

von

Dr. Heinr. Aug. Wilh. Meyer,

Oberconsistorialrath in Hannover.

Sechzehnte Abtheilung.

Die Offenbarung Johannis.

Bearbeitet

von

Dr. **Friedr. Düsterdieck.**

Zweite, vermehrte und verbesserte Auflage.

Göttingen,

Vandenhoeck und Ruprecht's Verlag.

1865.

KRITISCH EXEGETISCHES

HANDBUCH

über die

Offenbarung Johannis

von

Friedrich Düsterdieck,
Doctor der Theologie und der Philosophie,
Conventual-Studiendirector in Loccum,
der histor.-theol. Gesellschaft zu Leipzig ordentlichem Mitgliede.

Zweite, vermehrte und verbesserte Auflage.

Göttingen,
Vandenhoeck und Ruprecht's Verlag.
1865.

Vorwort.

Die Vermehrung und Verbesserung dieser zweiten Auflage meiner Arbeit, welche zum ersten Male i. J. 1859 ausgegeben wurde, ist wesentlich durch *drei* seitdem erschienene Werke bedingt. Vor allen Dingen war für die Textkritik der von *Tischendorf's* glücklicher Meisterhand an das Licht gezogene Codex Sinaiticus auf das Sorgfältigste zu benutzen. Für die Apokalypse ist der altehrwürdige Zeuge aus dem Sinaikloster von doppeltem Werthe, weil er einen andern, uns hier völlig verlassenden Hauptzeugen, den C. Vaticanus, geradezu ersetzen muss. Ich habe überall den Codex selbst, nach der kleinern Ausgabe (Nov. Test. Sinaiticum. Lips. 1863), verglichen, so dass ich keinen Grund hatte, daneben noch diejenigen Lesarten zu berücksichtigen, welche *Tischendorf* in seinem Nov. Test. Graece ex Sinait. Cod. Lips. 1865 im Texte gegeben hat. Denn den reinen Befund der Quelle konnte ich aus dem Abdrucke der Handschrift selbst geben; aber für meinen kritischen Zweck war es gleichgültig, wie *Tischendorf* in seiner Edition von 1865 den Sinaiticus als lesbaren Text des Neuen Testamentes dargeboten hat. Wie *Tischendorf* jetzt, unter Vergleichung des *Sin.* wie der übrigen Documente, den neutestamentlichen Text überhaupt redigiren wird, haben wir noch zu erwarten. Bis jetzt konnte ich die *Tischendorf*sche Textrecension nur aus der grossen kritischen Ausgabe (Ed. VII, Lips. 1859) entnehmen. Eine neue Auflage dieser massgebenden Edition ist ja im Werke. —

Mit besonderer Spannung habe ich das Zeugniss des *Sin.* über Apok. 12, 7 und 13, 14 gesucht. Meine Conjectur zu 12, 7 hat allerdings eine unmittelbare Bestätigung in der Handschrift nicht gefunden — sie enthält die mir verdächtigen Worte inmitten ihres Textes — wohl aber habe ich mittelbar, durch eine von *Tischendorf* beschriebene Eigenthümlichkeit der Handschrift (vgl. die Anmerk. zu 12, 7), einen neuen Halt für meine Vermuthung gewonnen. — Dass der *Sin.* in der wichtigen Stelle 13, 14 das Neutrum hat, dient vielleicht dazu, die Zuversicht, mit welcher *Volkmar* meine Auslegung von Kap. 13 und 17 bestreitet, etwas zu mässigen. —

Ausser der Sinaitischen Urkunde hatte ich zwei neuere Erklärungsschriften fortwährend zu berücksichtigen, ich meine die von *Ewald* und von *Volkmar*. Dem *Ewald*'schen Werke habe ich wegen einer wichtigen Eigenthümlichkeit eine besondere Anmerkung (S. 21 fll.) widmen zu müssen geglaubt. Neben der neuen von *Ewald* gegebenen Erklärung habe ich aber auch den älteren lateinischen Commentar dieses Gelehrten, von einigen Kleinigkeiten abgesehen, nicht weniger als in meiner ersten Ausgabe berücksichtigt. Durch das geschichtliche Interesse schien mir dies Verfahren geboten; denn jener lateinische Commentar *Ewald's* bildet eine der wichtigsten Epochen in der Geschichte der kritischen und exegetischen Behandlung der Apokalypse. Die Unterscheidung der beiden *Ewald*'schen Werke ist, wo sie nöthig schien, durch beigefügte Zahlen gegeben. —

Der *Volkmar*'sche Commentar erforderte besondere Aufmerksamkeit, weil er die erste vollständige Erklärung der Apokalypse aus der *Baur*'schen Schule ist. Meine Ansicht von dem Werke im Ganzen habe ich in einer Recension in den Jahrbüchern für deutsche Theologie (1863. II. S. 356) ausgesprochen. —

Aus der übrigen Menge der in den letzten Jahren erschienenen Erklärungsschriften und Abhandlungen

zur Apok. treten neben der *Möller*'schen Ausgabe des Handbuchs von *de Wette,* die von *Bleek* hinterlassenen, von *Hossbach* herausgegebenen Vorlesungen zunächst uns entgegen; denn wenn sie uns auch nicht gerade Neues bringen, weil *Bleek* selbst an verschiedenen Stellen seine Ansichten über die Kritik und über die Auslegung unsers Buches ausgesprochen hatte, so gewährt doch das Werk als eine zusammenhängende und in ihrer Art vollständige Bearbeitung des Gegenstandes ein grosses Interesse. — Die von *Holtzmann* für das *Bunsen*'sche Bibelwerk gelieferte Erklärung der Apokalypse kann und will nicht eigentlich wissenschaftlich sein; sie hat die Absicht, die sicher scheinenden Resultate der bisherigen Forschungen der Gemeine zu vermitteln, nicht aber die gelehrten Untersuchungen selbst aufzunehmen und weiter zu führen. Auf die *Holtzmann*-sche Arbeit habe ich deshalb keinen Bezug genommen. —

Die „reichsgeschichtliche" Auslegung (vgl. S. 45) hat sich fruchtbar genug erwiesen; sie hat auch einen besondern Fortschritt nach der Seite der Zahlen-Symbolik gemacht (vgl. *Kliefoth,* in der theologischen Zeitschrift. 1862; und *Lämmert,* in den Jahrbüchern für deutsche Theologie. 1864). Wenn ich die neuesten Arbeiten der reichsgeschichtlichen Ausleger — unter welchen *Luthardt* (die Lehre von den letzten Dingen. Leipzig 1861. S. 165 fll.: Die Offenbarung Johannis, übersetzt und kurz erklärt) mir der massvollste zu sein scheint — verhältnissmässig wenig berücksichtigt habe, so glaube ich mich theils dadurch gerechtfertigt, dass die meisten jener Arbeiten sich selbst nicht sowohl einen wissenschaftlichen, als vielmehr einen erbaulichen Zweck vorsetzen, theils dadurch dass contra principia negantem non est disputandum. Jedoch habe ich namentlich auf *Kliefoth, Luthardt, Lämmert,* auch wegen seiner Monographie über Babel u. s. w. (Gotha 1863), und *Kraussold* (das tausendjährige Reich. Erlangen 1863) so oft als mir irgend billig schien verwiesen. Um aber

nicht nur über die Principien der Auslegung und Beurtheilung der Apokalypse, sondern auch über den kirchlichen Gebrauch und resp. den scheinbar erbaulichen Missbrauch des Buches meinestheils meine Ansicht möglichst klar auszusprechen, habe ich am Ende der Einleitung einen neuen Paragraphen beigefügt. —

Die Worte, mit welchen ich meine Vorrede zur ersten Auflage schloss, mögen auch deshalb hier wiederholt werden, weil sie in den meisten Recensionen meiner Schrift, die mir zu Gesicht gekommen sind, ihren Widerhall gefunden haben: „Ich zweifle nicht, dass die Apokalypse ein inspirirtes Buch sei und deshalb ihren Platz im Kanon mit Recht habe. Indem ich aber dabei die Dignität des Buches für weit geringer halte, als die der apostolischen Schriften, gleichwie ich der Ueberzeugung bin, dass die Offenbarungsform der Vision weit unter der der mündlichen Rede Gottes zu dem Menschen steht (vgl. S. 39 fl.), so bekenne ich mich zu einem Inspirationsbegriffe, weiterhin aber auch zu einer Weise des theologischen Denkens überhaupt, welche sich auf Angriffe von rechts und von links gefasst machen muss. Aber die theologischen Grundlagen, auf welchen meine exegetische Arbeit ruht und welche in der eigentlichen Auslegung sich fortwährend erproben mussten, haben sich gerade durch diese exegetische Probe in meiner Ueberzeugung so sehr befestigt, dass ich jetzt nicht ohne freudige Hoffnung meine Arbeit der wohlwollenden Prüfung wissenschaftlicher Leser darbiete."

Der Herr aber, in dessen Namen unsere Arbeit nicht vergeblich sein soll, möge auch diese neue Arbeit mit einem neuen Segen gnädig geleiten!

Loccum, im Juni 1865.

Fr. D.

Die Offenbarung Johannis.

Einleitung.

Vrgl. *F. Lücke*, Versuch einer vollst. Einl. in die Offenb. des Johannes u. in die apokalypt. Literatur überhaupt. 2. Aufl. Bonn 1848. 52. Dazu die Recension von *Bleek*, Stud. u. Krit. 1854. S. 959. 1855. S. 159.

§. 1.

Inhalt, Plan, Einheit und Form der Apokalypse.

1. Dem *Inhalte* nach zerfällt die Apok. in *drei* deutlich unterschiedene Haupttheile (*Beng.*, *Lücke*, *de Wette* u. A.); denn zu der auf das genaueste zusammenhängenden und in sich abgeschlossenen Visionenreihe 4, 1—22, 5., welche, weil hier die Fülle der apokalyptischen Objecte selbst zur Anschauung gebracht wird, die eigentliche *Hauptmasse* des Ganzen bildet, verhalten sich die ersten drei Kapp. in mehrfacher Hinsicht (vrgl. 1, 1—3. V. 4 fll. V. 9 fll. 2, 1 fll.) als *Introitus*, während der Abschnitt 22, 6—21 — den abschliessenden Rückblick auf das Vorhergehende ausdrücklich markirend (V. 6) — den *Epilog* bildet.

Anmerk. Auch wenn nach dem formellen Organismus des Buches eiugetheilt wird (vrgl. *Vitringa*), ergeben sich *drei* Haupttheile, aber von anderem Umfange. Als Hauptmasse erscheint dann die gesammte Darstellung der dem Joh. zn Theil gewordenen Visionen, von 1, 9 an bis 22, 17 (alle die *λόγοι τῆς προφητείας τοῦ βιβλίου τούτου.* 22, 18. vrgl. 1, 3), welche der Prophet, diese Gesichte den Gemeinen verkündend, mit seiner eigenen Auf- und Zuschrift (1, 1—8) und mit seinem Schlussworte (22, 18 – 21) versieht. — *Ewalds* Eintheilung in vier Theile (Inscriptio et introitus 1, 1—8; visio brevior cum septem epistolis 1, 9—3, 22; longa visionum connexarum series 4, 1—22, 5; conclusio 22, 6—21) ruht auf einer Vermischung des materialen und formalen Theilungsprincips; deshalb erscheint die Scheidung zwischen Kap. 3 und Kap. 4 ebenso unbegründet, wie die Zusammenfassung von 22, 6 – 21.

Eine Uebersicht über den *Inhalt* des Buches im Einzelnen muss hier insoweit gegeben werden, als daraus nicht nur die planvolle Anlage, sondern auch die Einheit desselben ersichtlich ist.

Der *Eingang* des Buchs (Kap. 1—3) enthält zuerst 1, 1—3 die eigentliche Aufschrift, in welcher dasselbe seiner Art und seinem Gehalte nach, nämlich als eine prophetische Schrift, welche eine Offenbarung Gottes durch Jesum Christum über die in naher Zukunft bevorstehenden Ereignisse enthält, bezeichnet (1, 1. 2) und demgemäss dringend empfohlen wird (V. 3). Dann folgt (1, 4—8) die Zuschrift des Johannes, des Verfassers, an die sieben kleinasiatischen Gemeinen (vrgl. 1, 11. Kap. 2. 3), als die ersten Leser des prophetischen Buches, eine Zuschrift, welche nicht nur einen für den ganzen Inhalt des Buches beziehungsvollen Gruss (1, 4—6) bringt, sondern auch — nach altprophetischer Weise — in kurzen, mottoartigen Sprüchen (V. 7. 8) die Grundidee, gewissermassen das Thema des Ganzen, von vorn herein ausspricht. Hat sich aber Joh. schon 1, 1—3 und V. 4—8 als prophetischer Ueberbringer einer göttlichen Offenbarung an bestimmte Gemeinen gewandt, so berichtet er nun (1, 9—20), wie der Herr selbst ihm an einem Herrentage erschienen sei und den ausdrücklichen Befehl ertheilt habe, das, was er schaue (V. 11. 19) — also nicht nur diese berufende Erscheinung des Herrn selbst, sondern auch die ganze von Kap. 4 an beschriebene ἀποκάλυψις (1, 1) — an die V. 11 genannten Gemeinen zu schreiben. Dabei theilt der Herr selbst dem Joh. besondere Briefe an alle jene Gemeinen mit (2, 1—3, 22), in welchen nach Massgabe der verschiedenen Zustände, Bedürfnisse und Gefahren der einzelnen Gemeinen die (schon aus 1, 7 f. vrgl. 1, 1. 3 erkennbare) Summe der ganzen Offenbarung parakletisch verarbeitet und angewandt wird. — Die eigentliche *Hauptmasse* des prophetischen Buches (4, 1—22, 5) bringt dann den in Folge des Befehles 1, 11. 19 von Joh. schriftlich verfassten Bericht über eine Reihe von Visionen, in welchen dem schauenden Propheten die den Gemeinen zu bezeugende Offenbarung über die zukünftigen Dinge (ἃ δεῖ γενέσθαι. 4, 1. Vrgl. 1, 1) gegeben worden ist. Joh., in Folge einer himmlischen Stimme in den geöffneten Himmel entrückt, schaut Gott (den Vater) auf seinem Throne, umgeben von 24 Aeltesten, welche gleichfalls auf Thronen sitzen. Rings um den Thron Gottes befinden sich vier Wesen, die als Cherube beschrieben werden. Diese Wesen, deren Lobgesang die Aeltesten anbetend weiter führen, prei-

sen den thronenden Gott als den dreimal Heiligen, den allmächtigen, ewigen Herrn, der da war und der da ist und der da kommt (Kap. 4. Vrgl. bes. V. 8 mit 1, 4. 8). — Zur Rechten des Thronenden erblickt jetzt Joh. ein Buch, inwendig und auswendig beschrieben, mit sieben Siegeln verschlossen (5, 1). Auf die laute Frage eines starken Engels, wer würdig sei, das Buch zu öffnen und seine Siegel zu lösen, findet sich in dem ganzen Umfange der Schöpfung niemand, der das vermag. Doch wird Joh., welcher darüber weint — indem er erkennt, dass dies Buch die zukünftigen Dinge, welche er hatte schauen sollen, enthalte — von einem der Aeltesten ermuthigt, welcher ihn auf den Löwen aus dem Stamme Juda, der überwunden hat, auf den Davidsohn, hinweist, als denjenigen, welcher würdig sei, das Buch zu öffnen (5, 2—5). Da sieht Joh. inmitten des Thrones, der vier Wesen und der Aeltesten ein Lamm stehen, wie geschlachtet, mit sieben Hörnern und sieben Augen (5, 6). Dies Lamm nimmt das Buch aus der Rechten des Thronenden (V. 7), worauf die vier Wesen und die 24 Aeltesten die Würdigkeit desselben, das Buch zu öffnen, preisen und damit begründen (vrgl. schon V. 5), dass das Lamm geschlachtet worden ist und die Erlösung vollbracht hat (V. 8—10). Alle Engel, ja alle Creaturen stimmen nun zusammen in die Lobpreisung dessen, der auf dem Throne sitzt, und des Lammes, (V. 11—14). — Hierauf beginnt das Lamm (6, 1), das (Schicksals-)Buch zu entsiegeln, und Joh. schaut — nicht etwa Worte, in dem Buche geschrieben, sondern — bedeutungsvolle Gestalten und Vorgänge, als Significationen (vrgl. 1, 1: ἐσήμανεν) dessen, was geschehen soll (vrgl. 4, 1). Nach Eröffnung des *ersten* Siegels (6, 2) schaut Joh. einen Reiter auf weissem Rosse, einen Bogen in der Hand. Ein Kranz wird ihm gegeben — er ist ein Sieger und zieht aus, um zu siegen. Das *zweite* Siegel (6, 3 f.) bringt einen Reiter auf feuerrothem Rosse. Er empfängt ein grosses Schwert — er soll den Frieden von der Erde nehmen, damit die Menschen einander schlachten. Aus dem *dritten* Siegel (6, 5 f.) kommt ein schwarzes Ross, dessen Reiter eine Wagschale hält. Eine Stimme, welche inmitten der vier Wesen laut wird, deutet auf Theurung. Das *vierte* Siegel (6, 7 f.) bringt ein fahles, leichenfarbenes Ross, der Reiter heisst der Tod — er soll über den vierten Theil der Erde den Tod bringen durch Schwert, Hunger und andere Plagen. Als das *fünfte* Siegel (6, 9—11) geöffnet ist, hört Joh., wie die Seelen der um des Wortes Gottes willen Erschlagenen unter dem Altare zu Gott schreien:

wie lange er noch zögern wolle, ihr vergossenes Blut an den Erdbewohnern zu rächen. Jedem dieser Märtyrer wird ein weisses Gewand gegeben, und ihnen gesagt, dass zuvor noch eine gewisse Zahl ihrer Brüder getödtet werden müsse. Nach Eröffnung des *sechsten* Siegels (6, 12—17) geschieht ein gewaltiges Erdbeben, die Sonne verfinstert sich, der Mond wird wie Blut, die Sterne stürzen auf die Erde, der Himmel zerreisst, alle Berge und Inseln werden von ihren Plätzen geworfen, und die Angstrufe der Erdbewohner bezeugen, was auch die furchtbaren Zeichen erkennen lassen, dass der grosse Tag des göttlichen Zorngerichtes gekommen ist. —

Dies letzte Gericht, als das Ende dessen, was geschehen soll, wäre nun in dem letzten, dem siebten Siegel zu erwarten. Aber vor die Eröffnung desselben tritt ein anderer Vorgang, Kap. 7. Joh. schaut vier Engel, welche an den vier Ecken der Erde stehn und dort die vier Winde der Erde halten, damit sie (noch) nicht beschädigend losbrechen; denn, wie ein anderer Engel, welcher das Siegel des lebendigen Gottes hält, ruft: es sollen zuvor die Knechte Gottes auf ihren Stirnen mit diesem Siegel bezeichnet werden (7, 1—3). Die Zahl der aus Israel Besiegelten hört Joh.: es sind 144000, aus jedem Stamme 12 Tausende (7, 4—8). Hierauf aber sieht er eine unzählbare Menge aus allen Völkern und Zungen vor dem Throne Gottes und vor dem Lamme stehn, mit weissen Kleidern angethan, Palmenzweige in den Händen und Lobgesänge erhebend, in welche die Engel einstimmen — dies sind, wie einer der Aeltesten erklärt, diejenigen, welche aus der grossen Trübsal kommen und in die Herrlichkeit des Himmels eingehen (V. 9—17). — Nach diesem Zwischenacte wird das *siebte* Siegel von dem Lamme geöffnet (8, 1). Es entsteht eine etwa halbstündige Stille im Himmel, während welcher sieben Engel sieben Posaunen empfangen (8, 2). Ein anderer Engel kommt und stellt sich an den Altar, ein goldenes Rauchfass in der Hand, weil er zu den Gebeten der Heiligen Weihrauch thun und so dieselben angenehm machen soll (V. 3 f.). Zum Zeugniss, dass die Gebete erhört sind und was weiter geschieht die Folge der erhörten Gebete ist, füllt nun der Engel sein Rauchfass mit Feuer vom Altar und wirft dies auf die Erde; drohende Zeichen erfolgen, welche die bisherige Stille durchbrechen und gleichsam das Signal für die sieben Posaunenengel geben, die sich jetzt fertig machen, in ihre Posaunen zu stossen (V. 5 f.). Auf den Schall der *ersten* Pos. (8, 7) fällt Hagel und Feuer,

mit Blut vermischt, auf die Erde; der dritte Theil aller Gewächse auf derselben verbrennt. Die *zweite* Pos. (8, 8 f.) bringt einen grossen brennenden Berg, der in's Meer geworfen den dritten Theil desselben in Blut verwandelt und den Tod und das Verderben des dritten Theils alles Lebendigen im Meere und aller Schiffe verursacht. Die *dritte* Pos. (8, 10 f.): ein brennender Stern fällt auf den dritten Theil der Flüsse und Wasserquellen, deren Wasser er — sein Name ist Wermuth — bitter macht, so dass viele Menschen davon sterben. Die *vierte* Pos. (8, 12): der dritte Theil der Sonne, des Mondes und aller Sterne wird verfinstert und demgemäss der dritte Theil des Tages und der Nacht des Lichtes der Gestirne beraubt. — Ehe die drei noch übrigen Engel ihre Posaunen erschallen lassen, hört Joh., wie ein im Zenith fliegender Adler mit lauter Stimme ein dreifaches Wehe über die Erdbewohner wegen der drei noch bevorstehenden Posaunenklänge ausruft (8, 13). Die *fünfte* Pos. (9, 1—11) bringt ein höllisches Heuschreckenheer, welches fünf Monate lang die nicht besiegelten Menschen (vrgl. 7, 1 fll.) furchtbar quälen, aber nicht tödten soll. Dies ist das *erste Wehe*; die beiden andern kommen nach (9, 12). Auf den Schall der *sechsten* Pos. (9, 13—21) wird durch eine Stimme aus den Hörnern des Altars dem sechsten Posaunenengel befohlen, die vier Engel los zu machen, welche am Euphrat noch gebunden, aber bereit sind, mit einem ungeheuren dämonischen Reiterheer über die Erde hinzustürmen und ein Drittheil der Menschen zu tödten. Dies geschieht; doch thun die Ueberlebenden keine Busse. —

Die von der sechsten Posaune angekündigte Plage gehört allerdings zum zweiten Wehe (vrgl. 8, 13), vollendet ist dasselbe aber noch nicht (vrgl. 11, 14); auch erschallt nicht sofort die siebte Posaune, sondern es folgt zunächst Kap. 10 eine bedeutungsvolle Zwischenscene, an welche sich dann der noch übrige Theil des zweiten Wehe (11, 1—13) anschliesst. —

Ein starker Engel, der ein Büchlein in der Hand hält, steigt vom Himmel und setzt seine Füsse, die wie Feuersäulen sind, den rechten auf das Meer, den linken auf die Erde (10, 1 f.). Seinem lauten Rufe antworten sieben Donner mit ihren Stimmen, die Joh. versteht, aber nicht schreiben, sondern versiegeln soll (V. 3 f.). Der Engel schwört nun, dass alsbald, nämlich in den Tagen der siebten Posaune, das selige und herrliche Ende kommen, das Geheimniss Gottes, wie Gott selbst es den Propheten ver-

kündigt habe, vollendet werden werde (V. 5—7). Darauf nimmt Joh. nach dem Befehl einer himmlischen Stimme das Büchlein aus der Hand des Engels und verschlingt dasselbe. Es ist ihm, wie der Engel gesagt hat, im Munde honigsüss, aber bitter im Bauche. Die Deutung dieses Buchverschlingens giebt eine himmlische Stimme: Joh. soll von Neuem weissagen über Völker, Sprachen und viele Könige (V. 8—11). — Dies neue Weissagen beginnt sogleich. Es wird dem Seher ein Rohr gegeben, mit welchem er den Tempel (zu Jerusalem) und den Altar sammt den im Tempel Anbetenden messen soll, um dies Gemessene von dem Vorhofe und der Stadt, welche 42 Monate lang von den Heiden zertreten werden soll, abzusondern (11, 1 f.). Zwei Zeugen Christi sollen während jener Zeit, mit göttlicher Wunderkraft ausgerüstet, Busse predigen. Aber das Thier aus dem Abgrunde wird dieselben tödten, und ihre Leichname werden auf der Strasse der grossen Stadt, welche geistlicherweise Sodom und Egypten heisst, wo auch der Herr jener Zeugen gekreuzigt worden ist (V. 8), unbeerdigt liegen, 3½ Tage lang, zur Freude der gottlosen Erdbewohner (V. 3—10). Doch nach 3½ Tagen — so berichtet Joh. sein Gesicht weiter — wurden die beiden Zeugen von Gott wieder auferweckt und vor den Augen ihrer erschreckenden Feinde in den Himmel erhoben (V. 11 f.). Zu gleicher Zeit zerstörte ein starkes Erdbeben den zehnten Theil der Stadt und tödtete 7000 Einwohner, wodurch die Uebrigen zur Busse gebracht wurden (V. 13). — Mit diesem Gerichte (über Jerusalem) ist das *zweite Wehe* vollendet; das dritte kommt schnell (11, 14).

Wirklich erschallt auch die *siebte* Posaune (11, 15), worauf im Himmel verschiedene Lobgesänge sich erheben, welche die — nach 10, 7 aus der siebten Posaune zu erwartende — Vollendung des Geheimnisses Gottes als schon geschehen, den Tag des Zorngerichts über die Heiden als schon gekommen preisen (V. 15—18). Der Tempel Gottes im Himmel wird geöffnet, so dass die darin befindliche Bundeslade sichtbar wird, und es geschehen ähnliche drohende Zeichen, wie 8, 5 (11, 19).

Aber das dritte Wehe ist in seinem wirklichen Kommen doch noch nicht erschaut; und wenn die himmlischen Lob- und Dankgesänge 11, 15—18 das herrliche Ende schon als herbeigekommen feiern, so kann dies nur eine Prolepsis sein, welche theils darin ihren richtigen Anhaltspunkt hat, dass der siebte Posaunenschall jetzt wirklich ertönt ist, theils um so mehr sich geziemt, als es Himmelsbewohner

sind, welche schon jetzt, da der siebte Posaunenton die Vollendung signalisirt hat, dieselbe als schon geschehen anschauen. Doch erfolgt für Joh. die weitere Offenbarung über jene in der That noch bevorstehenden Tage der siebten Posaune (vrgl. 10, 7) in einer neuen Reihe von Visionen, durch welche die zukünftigen Dinge, wie sie zur Vollendung des Geheimnisses Gottes wirklich gehören, dargestellt werden. Dieses selige Ende (21, 1 fll.), worauf das göttliche Evangelium in den Propheten verheissungsvoll hinweist (vrgl. 10, 7), kann nur kommen mittelst des vollen Gerichts über alles Widergöttliche (Kap. 17 fll.); die Schilderung dieses Gerichtes aber muss durch eine Schilderung des Widergöttlichen in seinem tiefsten Wesen und seinen eigenthümlichsten Erscheinungsformen motivirt werden. Letzteres ist die Hauptabsicht von Kap. 12—16.

Joh. schaut im Himmel ein Weib, umkleidet mit der Sonne, den Mond unter ihren Füssen und auf dem Haupte einen Kranz von zwölf Sternen; sie ist schwanger und im Begriff zu gebären (12, 1 f.). Da erscheint ein feuerrother grosser Drache mit sieben Köpfen, zehn Hörnern und sieben Kronen; sein Schwanz fegt den dritten Theil der Sterne vom Himmel und wirft sie auf die Erde. Er stellt sich vor das kreissende Weib, um das Kind nach der Geburt sofort zu verschlingen (12, 3 f.). Das Weib gebiert einen Sohn, welcher alle Heiden mit eisernem Stabe weiden soll; das Kind wird zu Gott und zu Gottes Thron hinweggenommen; das Weib entflieht in die Wüste, wo sie einen von Seiten Gottes ihr bereiteten Platz hat, um dort 1260 Tage lang ernährt zu werden (12, 5 f.). Jetzt erhebt sich im Himmel ein Kampf zwischen Michael nebst seinen Engeln und dem Drachen, d. h. dem Teufel, und dessen Engeln, welche Letzteren auf die Erde geworfen werden (V. 7—9). Diesen Sieg feiert eine starke Stimme im Himmel, Gott und seinen Christ lobpreisend, aber zugleich Wehe rufend über die Erde und das Meer, weil der zu denselben hinabgeworfene Teufel während der ihm vergönnten kurzen Frist seinen grossen Zorn üben werde (V. 10—12). Der Drache verfolgt das Weib; dieses aber empfängt zwei Adlersflügel, um in die Wüste an ihren Ort zu entfliehen (V. 13 f.); vergebens speit der Drache hinter dem Weibe her einen Wasserstrom, den die Erde verschluckt, so dass nun der Drache hingeht, mit den Uebrigen von dem Samen des Weibes, d. h. mit den Gläubigen Jesu, zu streiten (V. 13—17). — Der Drache tritt an das Ufer des Meeres (11, 18), aus welchem ein Thier mit zehn Hörnern, sieben Köpfen, zehn

Kronen und Namen der Lästerung auf den Köpfen, aufsteigt. Es ist einem Parder gleich, hat aber Bärenfüsse und ein Löwenmaul; von dem Drachen empfängt es seine Macht und seinen Thron (13, 1 f.). Einer seiner Köpfe ist zum Tode verwundet, aber die Todeswunde ist geheilt (13, 3). Die ganze Erde staunt über das Thier und betet den Drachen an; das Thier darf Lästerungen reden und mit den Heiligen siegreich streiten; über die ganze Erde hat es Macht — 42 Monate lang (V. 5) — und alle, die nicht dem Lamm angehören, beten dasselbe an (V. 4—8) — eine furchtbare Weissagung, welche Joh. nicht ohne beigefügte Hindeutung auf das Gericht über dieses widergöttliche Wesen und ohne Vermahnung der Heiligen zu Geduld und Glauben niederschreibt (V. 9 f.). — Hierauf sieht Joh. ein anderes Thier aus der Erde aufsteigen, mit zwei Hörnern gleich einem Lamm, und redend wie ein Drache (13, 11). Dies bringt durch Verführung, Wunder und Zwang (V. 17) die Erdbewohner zur Anbetung jenes Thiers (13, 12—17). Die für den Verständigen zu entziffernde Zahl seines Namens ist 666 (V. 18). —

Es folgt ein anderes Gesicht, wesentlich im Sinne der 13, 9 f. eingeschobenen Paraklese. Auf dem Berge Zion steht das Lamm mit den 144000 Seinigen, während himmlische Stimmen ein neues Lied, welches nur jene Erlösten lernen können, vor dem Throne Gottes singen (14, 1—5). Ein Engel, mit dem ewigen, für alle Erdbewohner bestimmten Evangelium im Zenith fliegend, fordert die Bekehrung zu dem wahren Gott, indem er bezeugt, dass die Stunde des Gerichts gekommen sei (14, 6 f.). Ein anderer Engel verkündigt den Fall der grossen Babel als schon geschehen (V. 8), ein dritter die ewige Strafe der Anbeter des Thiers (V. 9—11). — Parakletische Zwischenrede des Joh. (V. 12); auch eine himmlische Stimme befiehlt ihm zu schreiben, dass die in dem Herrn Sterbenden selig sind (V. 13). — Jetzt kommt die zum Ende strebende Entwickelung, deren nächstes Ziel auch V. 8 schon proleptisch markirt war, wieder in Fluss. Auf einer weissen Wolke erscheint Einer, wie ein Menschensohn, einen goldenen Kranz auf dem Haupte, eine scharfe Sichel in der Hand. Aus dem Tempel kommt ein anderer Engel, welcher dem auf der Wolke Sitzenden zuruft, mit der Sichel die zeitig gewordene Ernte zu beginnen. Dieser wirft seine Sichel hinab auf die Erde, die abgeerntet wird (V. 14—16). Noch ein anderer Engel tritt aus dem himmlischen Tempel, gleichfalls eine scharfe Sichel haltend, welche er nach der Auf-

forderung eines aus dem Altare kommenden Engels auf die Erde wirft. So wird der Weinstock der Erde abgeerntet, und die Kelter ausserhalb der Stadt getreten; das herauskommende Blut reicht bis an die Zügel der Rosse, 1600 Stadien weit (V. 17—20). — Ein neues, erstaunliches Zeichen im Himmel stellt sich dem Seher dar; sieben Engel, welche die sieben letzten Plagen halten; denn in denselben ist der Zorn Gottes vollendet (15, 1). Nach einem Gesange der Sieger über das Thier, welche in dem Liede Mosis und des Lammes die Gerechtigkeit Gottes und seine von allen Heiden anzubetende Herrlichkeit preisen (V. 2—4), treten jene sieben Engel aus dem Tempel Gottes und empfangen von einem der vier Wesen sieben goldene Schalen, mit dem Zorne des ewigen Gottes angefüllt (V. 5—7); der Tempel wird voll Rauch von der Herrlichkeit und Macht Gottes, so dass niemand hineingehn kann, bis die sieben Plagen der sieben Engel vollendet sind (V. 8.). Eine Stimme aus dem Tempel gebietet nun den sieben Engeln, ihre Schalen auf die Erde zu giessen (16, 1). Die *erste* Schale (16, 2), auf die Erde gegossen, bringt ein böses Geschwür für die Menschen, welche das Malzeichen des Thiers tragen und sein Bild anbeten. Die *zweite* Schale (V. 3), in das Meer gegossen, verwandelt dasselbe in Blut, wie eines Todten; alles Lebendige im Meere stirbt. Die *dritte* Schale (V. 4), in die Flüsse und Quellen gegossen, verwandelt das Wasser in Blut. Der Wasserengel preist die Gerechtigkeit der göttlichen Gerichte; ebenso der Altar (V. 5—7). Die *vierte* Schale (V. 8 f.), in die Sonne gegossen, bewirkt eine die Menschen versengende Gluth; aber alle diese Plagen schaffen keine Busse. Die *fünfte* Schale (V. 10 f.), auf den Thron des Thiers gegossen, bringt eine Verfinsterung seines Reichs, aber nur neue Lästerungen von Seiten der Gepeinigten. Die *sechste* Schale (V. 12—16) wird auf den Euphrat gegossen, welcher austrocknet, damit für die Könige von Osten der Weg bereitet werde. Aus den Mäulern des Drachen, des Thiers und des Pseudopropheten kommen drei unreine Geister, wie Frösche, welche die Könige zum Kampfe jenes grossen Tages zusammenbringen — Siehe der Herr kommt schnell; selig, wer wacht! (V. 15) — und zwar nach dem Orte, welcher hebräisch Harmagedon heisst. Die *siebte* Schale (V. 17—21) wird in die Luft gegossen. Eine himmlische Stimme ruft: es ist geschehen! Unter Stimmen, Blitzen und Donnern geschieht ein unerhörtes Erdbeben, welches die grosse Stadt in drei Theile spaltet und die Städte der Heiden nieder-

stürzt. Inseln und Berge verschwinden (vgl. 6, 14). Es fällt ungeheurer Hagel; aber die Menschen bleiben bei ihren Gotteslästerungen. Einer der sieben Schalenengel tritt jetzt zu Joh. und will ihm das Gericht der grossen Hure, mit welcher die Könige und die Bewohner der Erde überhaupt gehurt haben, zeigen (17, 1 f.) Er bringt den Seher im Geiste in eine Wüste; da sitzt auf einem siebenköpfigen und zehnhörnigen, mit Lästernamen bedeckten, purpurrothen Thiere ein üppiges Weib, in der Hand einen Becher voll Greuel, auf der Stirn einen Namen geschrieben, der dasselbe als Babel, die Mutter der Huren und der Greuel der Erde, bezeichnet. Sie ist trunken von dem Blute der Heiligen (V. 2—6). Dem staunenden Joh. deutet der Engel das Geheimniss des Weibes und des Thiers (17, 7—18). Ein anderer Engel ruft den Sturz der grossen Babel als schon geschehen aus (vgl. 14, 8), die Sünde derselben als die Ursach des Gerichts bezeugend (18, 1—3). Eine andere Stimme vom Himmel gebietet zuerst den Knechten Gottes, von Babel auszugehn, um weder die Sünden noch die Plagen derselben zu theilen (V. 4), und schildert dann, unter ausdrücklicher Feststellung der Sündenschuld Babels, den völligen Ruin derselben (18, 5—20), welchen ein anderer Engel dadurch abbildet, dass er einen grossen Mühlstein in's Meer wirft, wobei auch dieser Engel den Untergang der gottlosen, von dem Blute der Märtyrer befleckten Stadt deutet (V. 21—24). Das also vollzogene Gericht über die grosse Hure wird im Himmel mit Lobgesängen gefeiert (19, 1—8). Noch ehe die übrigen widergöttlichen Mächte gerichtet sind, folgt in einer kleinen Zwischenscene (19, 9 f.) eine Hinweisung auf die selige Vollendung des Geheimnisses Gottes (vgl. 10, 7), auf das Hochzeitsmahl des Lammes; denn schon ist ein Hauptact des Gerichtes, durch welches jenes herrliche Ende zuwege gebracht wird, vollzogen. Die Schilderung der übrigen Gerichtsacte geht aber sogleich 19, 11 weiter. Christus selbst zieht mit den Seinigen aus dem geöffneten Himmel (19, 11—16) — während ein in der Sonne stehender Engel mit lauter Stimme die Vögel zusammenruft, damit sie das Fleisch der Erdbewohner fressen (V. 17 f.) — wider das Thier, welches mit seinen Heeren den Kampf erwartet (V. 19). Das Thier und der Pseudoprophet werden lebendig in den Feuerpfuhl geworfen; die Uebrigen werden durch das Schwert, das aus dem Munde Christi geht, getödtet und mit ihrem Fleische alle Vögel gesättigt (V. 20 f.). Darauf wird der Satan selbst von einem aus dem Himmel herabsteigenden En-

gel auf 1000 Jahre gebunden und in den Abgrund geworfen, woraus er nach jenem Zeitraum auf eine kurze Zeit wieder loskommen soll (20, 1—3). Während der 1000 Jahre herrschen mit Christo diejenigen, welche um seinetwillen erschlagen sind und dem Thier nicht gedient haben, nachdem sie — die erste Auferstehung — wieder lebendig geworden sind (V. 4—6). Nach Verlauf der 1000 Jahre wird der losgemachte Satan ausgehn, die Völker an den vier Enden der Erde zu verführen, den Gog und Magog, und zum Kampfe zusammenzubringen. Sie steigen auch auf die Fläche der Erde und umzingeln das Lager der Heiligen, die geliebte Stadt; aber Feuer vom Himmel frisst sie, und der Satan wird zur ewigen Qual in den Feuerpfuhl geworfen (20, 7—10). Dahin werden endlich auch in dem Weltgerichte, bei welchem alle Todten vor dem herrlich thronenden Richter erscheinen (die zweite Auferstehung. Vgl. V. 5), alle diejenigen, deren Namen sich nicht in dem Buche des Lebens geschrieben finden, sammt dem Tode und dem Hades, geworfen. Dies ist der zweite Tod (20, 11—15). —

Das ganze Gericht über alles Widergöttliche ist somit vollzogen; so folgt schliesslich (21, 1—22, 5) die Darstellung des seligen Geheimnisses Gottes in seiner wirklichen Vollendung (vgl. 10, 7). Joh. schaut einen neuen Himmel und eine neue Erde, und das neue Jerusalem wie eine geschmückte Braut vom Himmel kommen (21, 1 f.), wobei nicht nur eine Stimme vom Himmel die ewige Seligkeit der bei Gott Wohnenden ausruft, sondern auch der auf dem Throne Sitzende selbst bezeugt, dass die ewige Vollendung wie in der Herrlichkeit der gläubigen Sieger, so in der Verdammniss aller Gottlosen da ist (V. 3—8). Einer der sieben Schalenengel will aber dem Joh. die Braut des Lammes genauer zeigen; er bringt deshalb den Seher im Geiste auf einen hohen Berg (V. 9 f.), von wo derselbe das neue Jerusalem in der Herrlichkeit Gottes erblickt, so wie es 21, 11—22, 5 beschrieben wird. — So hat die mit Kap. 4. begonnene Offenbarung ihr höchstes Ziel erreicht, ihren Gegenstand erschöpft: bis zur ewigen Vollendung hin ist das, was geschehen soll (vgl. 4, 1. 1, 1), enthüllt. Die noch folgenden beiden Theile des *Epilogs* (V. 6—17. V. 18—21) schliessen in zweifacher Hinsicht das ganze Vorhergehende ab. Einerseits werden nämlich die Visionen, mittelst welcher dem Joh. die Offenbarung über die zukünftigen Dinge (V. 6: ἃ δεῖ γενέσθαι ἐν τάχει) ertheilt ist, abgeschlossen, indem ein Engel, welcher im Namen Christi

mit Joh. redet, die Gewissheit und Wichtigkeit dessen, was Joh. geschaut hat und in prophetischer Schrift verkündigen soll, bestätigt und die Grundwahrheit, dass der Herr kommt, wiederholt bezeugt (V. 6—17). Andererseits schliesst der Prophet selbst seine Schrift, in welcher er den erhaltenen Befehlen gemäss die ihm gegebene Offenbarung mitgetheilt hat, mit dem ernsten Zeugniss von der göttlichen Bestrafung dessen, welcher zu den Weissagungen in diesem seinen Buche etwas hinzu- oder etwas davon abthun werde (V. 18 f.). Wie aber der Herr seine baldige Zukunft verheisst, so antwortet gleichsam der Prophet mit einem nach dieser Zukunft verlangenden Rufe (V. 20). Mit einem Segenswunsche an die Leser, welcher dem Eingangsgrusse entspricht (vgl. 1, 4 fll.), wird das Ganze beendigt (V. 21).

2. A. Die Grundzüge des *Planes*, nach welchem die Apok. kunstreich angelegt ist, treten schon aus dieser Inhaltsangabe deutlich hervor; aber eine genauere Darlegung desselben ist nicht nur zur Feststellung der kritischen Ansicht von der völligen und ursprünglichen Einheit des vorliegenden Buches nothwendig, sondern giebt auch für die ganze Auslegung desselben die sicherste, weil aus dem Contexte selbst erwachsene, Norm. Es handelt sich vorzugsweise um den mittlern Haupttheil des Buchs (4, 1—22, 5); denn dass der Abschnitt von 22, 6 an als Schlusstheil angesehen sein will, darüber ist unter den Auslegern ebenso wenig Streit, als über die einleitende Absicht von Kap. 1—3, obgleich allerdings die Bedeutung der sieben Briefe Kap. 2. 3. an sich und in ihrem Verhältnis zu der eigentlichen Offenbarung Kap. 4—22, 5 verschieden aufgefasst wird. Doch hängt dies von der Ansicht über die Entwickelung und Gliederung der mittlern Hauptmasse ab. Wie Joh. selbst bezeugt (1, 10), dass er die in seinem prophetischen Buche beschriebenen Gesichte an *einem* Tage gehabt habe (gegen *Grotius* u. A., welche Gesichte aus verschiedenen Zeiten unterscheiden wollen. S. u.), wie der Seher nirgends ausdrückt, dass er den Standpunct, zu welchem er einmal beim Beginn der Zukunftsoffenbarung erhoben ist (4, 1), im Verlaufe derselben wirklich verlassen habe (gegen *de Wette* u. A.) — während es sich von selbst versteht, dass er in seinem von 4, 1—22, 5 niemals unterbrochenen ekstatischen Zustande eines wechselnden Standpunctes *sich bewusst werden* kann (vgl. 10, 1. 17, 3. 21, 10 und besonders 11, 1 fll., wo der Seher in seiner Ekstase sogar thätig auftreten muss) — und wie schon äusserlich

angesehen der Bericht von den gehabten Visionen an keinem Puncte die Meinung zulässt, dass die einzelnen Theile der Offenbarung einer nach dem andern sofort niedergeschrieben seien, nachdem Joh. dieselben durch das Gesicht und Gehör gefasst hatte (gegen *Bengel*, Erklärte Offenb. Joh. Stuttg. 1740. S. 296 f.): so ist auch die von Kap. 4 an beschriebene Offenbarung in ihrer innern Formation von vorn herein auf eine einheitliche und geradewegs zum Endziele führende Entwickelung angelegt. Denn das auf dem Throne Gottes befindliche Schicksalsbuch (Kap. 5) enthält unter seinen sieben Siegeln gerade dasjenige, was dem Joh. geoffenbart und dann von ihm prophetisch verkündigt werden soll, nämlich: *ἃ δεῖ γενέσθαι* (vgl. 4, 1. 1, 1); findet sich niemand, der die Siegel zu lösen vermag, so bleibt auch für Joh. die Zukunft verschlossen (5, 4). Aber Christus, der Mittler der Offenbarung (vgl. 1, 1) löst die Siegel, so das nun dem Seher significante Erscheinungen sich darstellen, welche ihm die zukünftigen Dinge selbst abbilden. Wenn in dieser ganzen grundlegenden Idee von dem Schicksalsbuche Sinn und Ordnung sein soll, so kann weder das aus dem sechsten Siegel Hervorgehende schon als volle Darstellung des wirklichen Endgerichts gemeint, d. h. mit dem sechsten Siegel die ganze Offenbarung bis zum Ende hin für ein Mal erschöpft sein — wie die Sache noch bei *Hofmann* steht (S. u.) — noch kann etwas über die Zukunft geoffenbaret werden, das nicht als in dem Schicksalsbuche beschlossen und aus den Siegeln hervorgehend zu deuten wäre (gegen *Hengstenb.*, *Ebrard*, überhaupt gegen die ganze Theorie der Recapitulatio. S. u.). Die Veranlassung zur Verkennung dieses die ganze Composition der Apok. beherrschenden formellen Grundgesetzes liegt darin, dass auf das sechste Siegel (6, 12—17) nicht sofort das siebte (8, 1) folgt, und dass dies siebte Siegel selbst nicht nach Analogie der vorhergehenden eine in sich selbst deutlich begränzte Vision bringt, mit welcher dann die aus dem versiegelten Schicksalsbuche hervorgehende Offenbarung beendigt sein würde, sondern vielmehr in anderer Form (den sieben Posaunen) eine neue Visionenreihe einsetzt oder richtiger aus sich selbst heraussetzt. — Dieselbe Kunst aber, mit welcher Joh. bei dem Wendepuncte des siebten Siegels gleichsam eine neue Bahn eröffnet, welche mit ihrem Anfang in dem Schlusstheile der ersten (im siebten Siegel) wurzelt (8, 1 fll.), begegnet uns wiederum bei dem ähnlichen zweiten Wendepuncte, nämlich da, wo nach dem Schluss des sechsten Posaunengesichts (9, 21) die siebte Po-

saune, und mit ihr das Ende der ganzen Offenbarung, erwartet werden darf. Wie zwischen das sechste und das siebte Siegel eine Zwischenscene von wesentlich vorwärtsweisender Bedeutung tritt (Kap. 7), so auch zwischen die sechste und die siebte Posaune (Kap. 10). Und wenn schon bei jenem ersten Wendepuncte manche Ausleger die Richtung verloren, so lag diese Gefahr bei dem zweiten Wendepuncte insofern noch näher, als nicht nur ausser der eigentlichen Zwischenscene Kap. 10 — wo Joh. zu neuem Weissagen ausgerüstet wird — noch eine besondere, aus der sechsten Posaune nicht hervorgehende Offenbarung tritt (11, 1—14), sondern auch das nach dem siebten Posaunenschall sofort sich Darstellende (11, 15—19) auf den ersten Blick als die wirkliche Beschreibung des vollen Endes erscheinen kann; woraus dann folgen würde, dass das von Kap. 12 an Nachfolgende einen gänzlich neuen, von der ursprünglichen Anlage der Siegel- und Posaunenreihen völlig unabhängigen Anfang bilde. Zwischen Kap. 11 und Kap. 12 würde somit ein vollkommener Bruch sich darstellen. Allein diesem Missverständniss ist durch den formellen Organismus selbst auf zweifache Weise gewehrt: erstens sind zwischen der vierten und fünften Posaune drei Wehe als noch bevorstehend angekündigt, von denen vor der siebten Posaune erst zwei gekommen sind, und zweitens ist 10, 7 in der auf ein neues Weissagen über alle Völker und viele Könige (vgl. 10, 11) hindeutenden Zwischenscene ausdrücklich gesagt, dass die siebte Posaune die herrliche Vollendung des seligen Geheimnisses Gottes bringen werde. Nun aber enthält der kleine Abschnitt 11, 15—19 weder die Darstelluug von der Vollendung des Geheimnisses Gottes, noch ist auch innerhalb des Abschnittes 11, 1—14 der 10, 11 dem Propheten gegebenen Weisung genügt. Dagegen enthält der ganze Abschnitt 12, 1—22, 5 alles, was nach 8, 13. 10, 7 und 10, 11 noch zu erwarten war: nämlich nicht nur das dritte, den beiden ersten wahrhaft analoge Wehe in den sieben Zornschalen und mit demselben die ausführliche Darstellung des Endgerichts über alles Widergöttliche, insbesondere die bestimmte Weissagung über die Könige und Völker im Dienste des Thiers aus dem Abgrunde (vgl. schon 11, 7, wo aus dem Bereiche des zweiten Wehe in das Gebiet des dritten Wehe hinübergegriffen wird), sondern auch die Schilderung der schliesslichen Herrlichkeit, in welcher das Geheimniss Gottes vollendet werden soll. Wenn also auch das von Kap. 12 an Folgende nicht in derselben ausgeprägten Form aus der siebten Posaune sich ergiebt, in

welcher die Reihe der sieben Posaunen aus dem siebten Siegel erwächst (vrgl. insbesondere die Bemerkungen zu Kap. 12 f. in der Ausl.), so ist doch nicht nur der innere Zusammenhang mit jener urspünglichen Formanlage bewahrt, sondern es ist auch die äusserliche Gleichförmigkeit noch darin zu erkennen, dass das dritte Wehe in Gestalt von sieben Schalen, in deutlicher Analogie mit den sieben Siegeln und den sieben Posaunen, auftritt. Der ursprünglichen Anlage der Apok. entsprechend könnte man also wohl sagen — freilich absehend von der Art und Weise, wie mit Kap. 12 jene ursprüngliche Anlage modificirt wird — dass das siebte Siegel mittelst der siebten Posaune, welche aus demselben hervorgeht, bis 22, 5 reicht. Da hat Joh. alles erschaut, was geschehen soll: da ist der verborgene Inhalt des mit sieben Siegeln verschlossenen Schicksalsbuches vollständig enthüllt. —

Anmerk. Diese Darstellung geht im Wesentlichen auf dem schon von *Bengel*, sicherer und ohne dessen falsche Seitenblicke von *Lücke*, *Bleek*, *Ewald* und *de Wette* gewiesenen Wege. Sie ist den alten und den modernen Anschauungsweisen, welche aus der Theorie von der Recapitulatio erwachsen, entgegengesetzt. Diese Theorie, welche für die Auslegung der Apok. bis in's Einzelnste höchst einflussreich gewesen ist und noch ist, verdankt ihr Ansehn dem *Augustin*, welcher in seiner berühmten Schrift De civitate Dei I. XX, c. 7—17 die eschatologischen Aussagen in Apok. 20. 21 eingehend erörtert, und dem Donatisten *Tichonius*, welcher einen viel gelesenen aber verloren gegangenen Commentar über die Apok. geschrieben hat *). Das Recapitulare ist das Gegentheil von dem Tenere ordinem. *Augustin*, l. c. c. 14: *recapitulando* dicit tanquam ad id rediens, quod praeterierat, potiusve distulerat. — Hoc est ergo quod dixi, *recapitulando* eum ad id rediisse quod intermiserat. Nunc autem ordinem tenuit caet. Das Recapitulare findet dann statt, wenn etwas an einer spätern Stelle geschildert wird, während es nach seiner wirklichen Zeitordnung an einer frühern Stelle des Buches beschrieben sein müsste. Durch diesen exegetischen Canon der Recapitulatio will aber *Augustin* eine Hauptschwierigkeit, die er in der Apok. findet, heben: Et in

---

*) Ueber das Verhältnis der unter dem Namen des *Tichonius* erhaltenen Expositio in Apoc. S. Joann. (*Augustini* Opp. Ed. Bened. T. III. App. p. 143 sqq.) zu dem ursprünglichen Werke, aus welchem *Beda* (Explic. Apoc. Opp. Col. Agripp. 1688. T. V. p. 761) insbesondere auch die Regulas VII Tichonii entnommen hat, vgl. *Lücke*, S. 995. -

hoc quidem libro — obscure multa dicuntur, ut mentem legentis exerceant, et pauca in eo sunt, ex quorum manifestatione indagentur caetera cum labore, *maxime quia sic eadem multis modis repetit, ut alia atque alia dicere videatur, cum aliter atque aliter haec ipsa dicere vestigetur* (l. c. c. 17). Die Recapitulation, die Nachholung, ist nicht identisch mit der Repetition, der Wiederholung — obgleich der lateinische Ausdruck repetere auch im Sinne von recapitulare gebraucht werden kann (l. c. c. 14) — aber schon bei *Augustin* gehört beides zusammen, so dass er die Richtung angiebt, in welcher diese ganze Theorie so ausgebildet wurde, dass mit der scheinbaren Regel der Recapitulation und Repetition in der That die masslosesten und willkührlichsten Sprünge der Auslegung gerechtfertigt werden konnten. Dies zeigt sich schon bei *Beda*, indem er, die durch das Gefüge der in einander greifenden Siegel und Posaunen bedingte Anlage der Apok. im Ganzen verkennend, schreibt (Prolog. l. c. p. 761): Ubi juxta consuetudinem libri istius usque ad sextum numerum *ordinem custodit*, et praetermisso septimo *recapitulat* ac duas narrationes, quasi ordinem secutus, septimo concludit. Sed et ipsa recapitulatio pro locis intelligenda est. Aliquando enim ab origine passionis, aliquando a medio tempore, aliquando de sola ipsa novissima pressura, aut non multo ante dicturus recapitulat. Wenn also nach dieser Ansicht über die Anlage der Apok. die letzteren Siegel auf frühere Dinge sich beziehen konnten, als die vorhergehenden Siegel, ja wenn die im Buche auf die Siegel folgenden Posaunen und die auf die Posaunen folgenden Schalen recapitulando Dinge darstellen konnten, welche in der Wirklichkeit unter die Siegel gehörten, so war doch in diesen einander durchkreuzenden Beziehungen eine rechte Regelmässigkeit des Planes noch nicht zn erkennen. Aber die Theorie von der Recapitulation und Repetition war in dieser Hinsicht sehr bildungsfähig. Wie, wenn die erste Posaune und die erste Schale recapitulando dasselbe brächte, was das erste Siegel gebracht hatte, und wenn so ein regelmässiger Parallelismus zwischen den sieben Siegeln, Posaunen und Schalen nachzuweisen wäre? Bis auf diesen Punct wurde die Recapitulationstheorie gebracht durch *Nicolaus Collado* (Methodus facillima ad explicationem sacrosanctae Apocalypseos Joannis theologi, ex ipso libro desumta. Morg. 1584), welchem *David Pareus* (Comment. in divin. Apoc. Heidelb. 1618. Opp. Ed. Genev. T. II) u. A. nachfolgten. Durch die drei Arten von Visionen, Siegel, Posaunen und Schalen, sagt *Nic. Coll.*, wird immer dasselbe dargestellt (eadem omnia praesignificantur), und zwar so dass, während die Siegel nur eine kurze σκιαγραφία enthalten, die Posaunen und Schalen die immer genauern Bildnisse bringen, wobei dann ganz im Sinne der alten Recapitulation bemerkt wird: non quid prius aut posterius inter haec septem futurum sit — sed qua serie sermonum et signo-

rum haec Joanni indicata fuerint. Die einzelnen Siegel, Posaunen und Schalen entsprechen also je an ihrer Stelle einander, so dass schliesslich das siebte Siegel, die siebte Posaune und die siebte Schale gleicherweise in der Abbildung des Endes aller Dinge zusammentreffen. In der Consequenz dieser Theorie lässt sich *Nic. Coll.* auch dadurch nicht irre machen, dass die einzelnen parallelen Siegel, Posaunen und Schalen, welche doch dasselbe immer deutlicher sagen sollen, mitunter nach seiner eignen Auslegung das gerade Gegentheil aussagen. Das fünfte Siegel z. B. redet von den durch die römische Kirche geopferten Märtyrern; die fünfte Posaune aber stellt unter dem Bilde der höllischen Heuschrecken den römischen Clerus, die Bettelmönche u. s. w. vor; die fünfte Schale endlich schildert ein göttliches Zorngericht über das päbstliche Rom. — Jetzt fehlte nur noch, dass man auch die sieben Briefe Kap. 2. 3, deren nächste historische Beziehung von den Auslegern schon längst als eine blosse Folie des eigentlich weissagenden Gehaltes beseitigt war, unter das Gesetz der recapitulirenden Parallele stellte. Dies thaten nicht nur *Ludw. Crocius* (Syntagma theol. 1635), *Matth. Hofmann* (Chronotax. apocal. Opp. theol. 1674) und *Coccejus* (Cogitationes de Apoc. Opp. Amstel. 1701. T. VI. Vgl. auch die Synopsis et medulla prophetiae Cantici und den Commentar zu Cant. 1, 1. Opp. T. II.), welche demgemäss sieben Perioden der ganzen neutestamentlichen Zeit ansetzten, sondern auch *Campegius Vitringa* (*Ἀνάκρισις* Apokalypsios Joannis Apostoli. Franeq. 1705. Amstel. 1719), welcher Letztere besonders deswegen höchst charakteristisch für die Theorie von dem recapitulirenden Parallelismus in der Anlage der Apok. ist, weil er einerseits diese Theorie in ihrer äussersten Consequenz vertritt, indem er auch die sieben Briefe in diesen Parallelismus stellt, andererseits aber auch sich genöthigt sieht, mit der Anwendung des auf die Spitze getriebenen Princips vorsichtiger zu sein. *Vitr.* sagt nicht, dass alle sieben Briefe, Siegel, Posaunen und Schalen je an ihren Stellen einander entsprechen, weil eine so vollkommene Correspondenz in der formellen Anordnung durch den prophetischen Sachgehalt, wie ihn *Vitr.* durch seine Auslegung findet, nicht getragen wird; vielmehr modificirt *Vitr.* gerade nach dem Inhalt der einzelnen Briefe, Siegel, Posaunen und Schalen sein Urtheil darüber, inwiefern jenes Princip des recapitulirenden Parallelismus in der Anlage der Apok. wirklich angewandt sei. So bringt er aber einen Schematismus zu Stande, welcher durch seine wunderbare Vereinigung der accuratesten Regelmässigkeit — welche in dem auf die Spitze getriebenen Gesetze von dem recapitulirenden Parallelismus liegt — und der buntesten Unregelmässigkeit — welche aus den im Gebiete der Geschichte umherfahrenden Deutungen des Einzelnen erwächst — wahrhaft labyrinthisch erscheint. Wirklich parallel laufen nach *Vitr.* die drei ersten

Briefe, Siegel und Posaunen. Dann gehen Pos. 4 und Pos. 5 allein weiter. Mit Brief 4 ist parallel Siegel 4 und Pos. 6, in deren Schluss dann die Schalen einsetzen. Mit Brief 5, Siegel 5 und Ende von Pos. 6 gehen parallel die Schalen 1. 2. 3. 4; mit Brief 6 die Schalen 5. 6. Dann steht Brief 7 allein. Mit Siegel 6 trifft zusammen Schale 7; endlich schliesst Siegel 7, parallel mit Posaune 7, das Ganze ab. —

Auf solche Weise wird die Unordnung unter eine Regel gebracht. Und doch haben — von den ältern Anhängern des Systema Vitringianum, wie Joach. *Lange* (Apokalyptisches Licht und Recht. Halle 1730), zu schweigen — *Hofmann* (Weiss. u. Erfüll. II, S. 300 fll.), *Hengstenberg* und *Ebrard* auf diesen Weg zurückgelenkt, wenn sie auch begreiflicherweise im Einzelnen vielfach von *Vitr.* abweichen. Ueber *Hengst.*, welcher in seiner Theorie von den neben einander stehenden Gruppen von Gesichten die alte Recapitulationstheorie wiederholt, und über *Ebrard,* welcher nicht nur die prophetische Tragweite der Briefe mit derjenigen der folgenden Visionen parallelisirt — indem die theils consecutivisch, theils synchronistisch gemeinten, d. h. theils chronologisch auf einander folgende, theils gleichzeitig neben einander bestehende Kirchengestaltungen vorbildenden Briefe schon bis an das Ende reichen sollen — sondern auch innerhalb der Visionenreihe 4, 1—22, 5 am letzten Ende sich befindet (11, 15 fll.), muss namentlich zu Kap. 2. 3. 8, 1. 11, 15 fll. eingehender auf Grund der Einzelauslegung geredet werden; indessen ist schon hier zu beurtheilen, wie *Hofmann's* Ansicht von dem Plane und — was damit zusammenhängt — von der prophetischen Beziehung der Apok. trotz der eigenthümlichen Modificationen doch im Wesentlichen der alten Recapitulationstheorie gleichartig ist. *Hofm.*, welchem A. *Christiani* (Uebersichtl. Darst. des Inhalts der Apok. Dorpat 1861) nachgefolgt ist, zerlegt das eigentliche Buch der Offenbarung (2, 1—22, 5) in fünf Abschnitte: Kap. 2. 3; 4, 1—8, 1; 8, 2—11, 19; 12—14; 15, 1—22, 5 (15, 1—16, 18. 16, 18—22, 5). Der erste Theil, die sieben Sendschreiben, bezieht sich (S. 376) „auf Zustände der Gegenwart"; 4, 1—8, 1 geht auf „die gesammte Zukunft", indem hier dargestellt wird, „was alles dazu gehört, das göttliche Geheimniss unserer Seligkeit herbeizubringen"; die drei übrigen Abschnitte (8, 2—22, 5) beziehen sich „auf das Ende", und zwar mit dem Unterschiede, dass 8, 2—11, 19 „die letzten Bussmahnungen Gottes vor dem Gerichte", Kap. 12—14 „den letzten Kampf wider die Gemeine im Fleische", endlich das Stück von 15, 1 an „das Zorngericht über die Welt und die Erlösung der Gemeine" zum Inhalte hat. — Für den, welcher mit der eigenthümlichen Ansicht *Hofm.'s* von dem Wesen der Weissagung überhaupt nicht genauer bekannt ist, muss es unbegreiflich sein, wie *H.* einmal sagen kann, dass die sieben Briefe sich auf die Gegenwart beziehen, zugleich aber (S. 324 f.): den in den Briefen „neben einander

gestellten Bildern werden sieben in ähnlicher Weise zusammengehörige Gestaltungen christlichen Gemeinelebens am Ende der Kirchengeschichte entsprechen, wenn der Herr die Stunde der letzten Versuchung über seine Kirche und den Weltkreis schickt, um dann selbst zu kommen" u. s. w. Aber nehmen wir die Bestimmung über die sieben Briefe so hin, wie sie *H.* uns giebt, so springt von vorn herein die recapitulatorische Art seiner Anschauung von der Anlage der Apok. in die Augen. Gerade diese — nach unserer Meinung allerdings weder mit dem Begriff der Weissagung überhaupt noch mit dem Context Kap. 2. 3 insbesondere vereinbare — Ansicht, dass die Briefe auf „*das Ende der Kirchengeschichte*" weissagen, besagt, dass *H.* schon im Anfange des Buches am Ende der Dinge steht. Der zweite Abschnitt (4, 1—8, 1) fängt — recapitulando — wieder von vorne an und bringt uns bis an das Ende, an welchem *Hofm.* bei 8, 1 zum zweiten Male steht; zum dritten Male gelangen wir an das Ende mit 11, 19, nachdem von 8, 2 an zum zweiten Male recapitulirt ist; und nach der dritten, 12, 1 beginnenden Recapitulation kommen wir 22, 5 zum vierten Male an das Ende. Es wird genügen, wenn nur hinsichtlich des ersten Hauptwendepunctes in dem Gange der Apok. — welcher da liegt, wo das letzte Siegel in die Posaunen übergeht — das Missverständniss, an welchem diese *Hofmann*'sche Modification der alten Recapitulationstheorie leidet, nachgewiesen wird. Dies Missverständniss ruht auf zwei Voraussetzungen, welche schwerlich für contextmässig gelten können. 1. *Hofm.* nimmt an, dass das versiegelte Buch 5, 1 nicht dasjenige zum Inhalt habe, was durch die aus den geöffneten Siegeln hervorgehenden Gesichte dem Joh. dargestellt wird, sondern dass in dem Buche selbst etwas *geschrieben* gewesen sei, was erst nach Lösung der sieben Siegel *erkannt* werden konnte und durch die in den Siegelgesichten vorgebildeten Ereignisse *verwirklicht* werden musste; dieser eigentliche Buchinhalt sei aber nichts Anderes als „der neue Zustand der Dinge, welchen Gott durch die Vorgänge der gegenwärtigen Welt herbeiführt." Darum habe Joh. (5, 4) Ursach zum Weinen gehabt, denn wenn die Siegel ungelöst bleiben, „so wird ja das selige Geheimniss der zukünftigen Welt, des ewigen Lebens, nicht herbeikommen" (Vgl. *Christiani*). — Aber in dieser Erörterung ist das Verhältniss der Siegel zu dem Buche nicht textgemäss dargestellt; denn wenn nicht dasjenige selbst, was als göttlicher Rathschluss in dem Buche geschrieben stand, eben durch die Siegelgesichte zur Anschauung gebracht würde, so würde einestheils schwer begreiflich sein, wie aus den Siegeln — die alsdann ja nur das göttliche Verschlossensein, das *μυστήριον* des im Buche Geschriebenen anzeigen würden — ein so reicher Inhalt hervorgehen könnte, wie ihn die Siegelgesichte zeigen; anderntheils müsste aber doch auch irgendwo angedeutet sein, dass in dem Buche

das geschrieben stand, was *Hofm.* in demselben, im Unterschiede von der wirklich uns entgegentretenden Siegeloffenbarung, finden will. Aber *Hofm.* trägt nicht nur seine Vermuthung über den Inhalt des Buchs ein, sondern irrt auch bei der Bestimmung über das Verhältniss der Siegel zu dem angeblichen Buchgehalte darin, dass er von der Eröffnung der Siegel die Verwirklichung, das „Herbeikommen“ des angeblich im Buche selbst beschriebenen herrlichen Zustandes der neuen Welt abhängig sein lässt. Es ist freilich an sich richtig, dass erst mit dem Vollzuge alles dessen, was die Siegelgesichte als zukünftig zeigen, das Geheimniss Gottes zur Vollendung kommen wird (vgl. 10, 7); aber dies ist durchaus nicht der Gesichtspunct, unter welchem das Buch mit seinen Siegeln sich darstellt. Denn nicht darüber weint Joh. 5, 4, dass, falls niemand die Siegel des Buchs lösen kann, der Inhalt desselben *unverwirklicht* bleiben, sondern offenbar darüber, dass dann der Buchinhalt *verborgen* bleiben muss. — 2. Aber selbst angenommen, *Hofm.* habe den Inhalt des Buches richtig errathen und das Verhältniss der Siegel zu demselben richtig bestimmt, würde doch noch nicht folgen, dass nicht die sieben Posaunen, aus dem siebten Siegel hervorgehend, eine neue Visionenreihe einführten, sondern dass wir schon mit 8, 1 bei dem wirklichen Ende ständen. Zumal nach *Hofm.'s* Anweisung (vgl. auch *Hengstb.* und *Christiani.* S. z. d. St.) ist dies überaus schwierig zu denken. *Hofm.* findet schon im sechsten Siegel (6, 12—17) die Beschreibung des eigentlichen Weltgerichts. Sehen wir davon ab, dass er auch das ganze Kap. 7 in diesen Zusammenhang zieht — hier soll nämlich der im Weltgerichte geängsteten Welt gegenüber die wohl geborgene Gemeine geschildert werden, sowohl die Gläubigen, welche dann noch leben (7, 1—8), als auch die schon selig gestorbenen (V. 9 fll.), wobei es uns nicht irren soll, dass die Welt, deren Untergang eben im sechsten Siegel beschrieben ist, jetzt (7, 1) doch noch als bestehend erscheint — und fragen wir nur nach dem Inhalte des siebten Siegels im Unterschiede von dem angeblichen Inhalte des Buches, so sagt *Hofm.:* „Also kann das siebte Siegel geöffnet werden, das letzte, welches die Aufrollung des Buches noch hindert, d. h. die neue Welt — kann ihren Anfang nehmen. Sie bekommt Joh. nicht zu sehen. Nur einen Eindruck empfängt er bei Oeffnung des letzten Siegels, welcher ihm diesen Anblick ersetzen soll: es ward eine Stille im Himmel.“ In der That also hat das siebte Siegel selbst gar keinen Inhalt; es wird nur geöffnet, damit der Buchinhalt — nicht gehört oder ersehen werde, sondern damit Joh., welchem doch durch alle bisherigen Siegel in bestimmten Gesichten geoffenbart ist, was geschehen solle, durch die entstehende Stille „einen Eindruck“ bekomme von dem, was, ohne dass er es sieht, vollendet sein soll, und was doch nichts Geringeres ist als das selige Ziel seiner eignen wie aller

andern Weissagung (vgl. 10, 7). Eine solche σκιαγραφία (S. o. S. 16) bedarf allerdings dringend der recapitulando vorzunehmenden Ausmalung. —

B. Die planvolle Anlage der Apok. ist ferner durch die Siebenzahl und durch die Vier- und Dreizahl, als die Glieder derselben, bedingt. Sieben sind der Briefe, Siegel, Posaunen, Schalen; nach dem Masse der Siebenzahl ist also gleichsam der Grundriss des Buches entworfen. In diese Gleichmässigkeit kommt aber Abwechslung durch die Zerlegung der Sieben in Drei und Vier. Die drei ersten Briefe unterscheiden sich von den vier letzten durch die Bildung des Schlusses. Bei den Siegeln geht die Vierzahl voran, die Dreizahl folgt nach; denn nach Eröffnung der vier ersten Siegel fordert jedes Mal eins der vier Wesen, durch deren Eingreifen die Scene auf sinnvolle Weise belebt wird, den Seher auf, herbeizukommen. Auch die vier ersten Posaunen sind von den drei letzten unterschieden; diese werden als drei Wehe besonders angekündigt. Bei den Schalen endlich werden wieder die drei ersten durch Stimmen, welche nach Ausgiessung der dritten Schale sich hören lassen, von den vier letzten abgesondert.

Anmerk. 1. Unrichtig ist es, wenn es sich um die kunstreiche Anlage des *Buches* handelt, noch andere Zahlenmasse herbeizuziehn, welche nicht die Composition der apokalyptischen Schrift regeln, sondern dem sachlichen Weissagungsinhalte derselben angehören. Die Zehnzahl der Hörner des Drachen, die Siebenzahl seiner Häupter, die Zweizahl der Zeugen Christi u. s. w. und alle chronologischen Zahlen, wie $3^1/_2$, 5 u. s. w., gehören also durchaus nicht hieher. Dies gegen *Lücke*, S. 407 fll. und gegen *W. F. Rinck* (Apokalyptische Forschungen. Oder: Grundriss der Offenb. Joh. u. Anleitung zu ihrem Verständniss. Zür. 1853), welcher (vgl. schon *Herder*, *ΜΑΡΑΝ ΑΘΑ*. Das Buch von der Zukunft des Herrn, des Neuen Testaments Siegel. Riga 1779. S. 247 fll.) den ganzen Gang der Apok. nach dem Masse einer grossen Jubelperiode vorstellen wollte, aber um vor dem grossen Halleluja 19, 1 fll. die Analogie der sieben Siebenzeiten („Wochenjahre“, soll heissen: Jahrwochen) herauszubringen, die heterogensten Sachen in eine Reihe stellen musste: 1. die sieben Sendschreiben; 2. die sieben Siegel; 3. die sieben Posaunen; 4. die sieben Zornschalen; 5. Babylon auf sieben Bergen und mit sieben Kaisern (17, 9); 6. das siebenköpfige Thier (Kap. 13. 19); 7. der Teufel als siebenköpfiger Drache (Kap. 12. 20). – Aber Nr. 5—7 stehen mit Nr. 1–4 durchaus nicht in einer Linie. —

Anmerk. 2. In sinnreicher Weise hat neuerlich *Ewald* (Die Johann. Schriften. Bd. II. Göttingen 1862. S. 38 fll.) versucht, in der

Apok. einen Plan nachzuweisen, welcher äusserst kunstvoll auf Zahlenverhältnisse gegründet sein soll. Seine Ansicht ist folgende: Die Entwickelung der ganzen Zukunft, nämlich nicht nur bis zu dem ersten Ende, dem Sturze Roms, und zu den beiden andern Stufen (dem Untergange des gesammten röm. Reichs Kap. 19, und alles Heidenthums Kap. 20), welche gleichfalls noch zu dem Anfange des letzten göttlichen Endes gehören, sondern bis zu dieser eigentlichen Vollendung hin, eröffnet sich dem Propheten in *fünf Siebenden* von Gesichten (4, 1—7, 17. 8, 1—11, 14. 11, 15—14, 20. 15, 1—18, 24. 19, 1 —22, 5). Vor diese 5 Reihen von je 7 Gesichten legt sich ein *sechstes Siebend* von Sendschreiben (Kap. 2. 3); das Ganze aber ist gleichsam eingerahmt von einem *siebten Siebend*, dessen erste Hälfte (1, 1 —20) den Eingang und dessen andere Hälfte (22, 6—21) den Schluss der Gesichte und der prophetischen Schrift bildet. Jene fünf Siebende von Gesichten sind nun aber nach festen Zahlenmassen aufgebaut. Am einfachsten treten dieselben in den beiden ersten Siebenden heraus. Wir haben hier drei kleine Gruppen, nämlich 2 Vorgesichte (4, 1—11. 5, 1—14 und 8, 1. 2—6), ferner 3 mittlere, den eigentlichen Fortschritt der zukünftigen Dinge darstellende Gesichte (6, 1—8: Siegel 1—4. 6, 9—11: Sieg. 5. 6, 12—17: Sieg. 6. und 8, 7—13; Posaune 1—4. 9, 1—12: Pos. 5. 9, 13—21: Pos. 6), endlich 2 Nachgesichte (7, 1—8. 9—17 und 10, 1—11. 11, 1—14). In dem ersten der 3 Hauptgesichte stecken aber jedesmal 4 Theile (Siegel, Posaunen); zählen wir diese einzeln, so ergeben sich für jedes der beiden Siebende 10 Theile. Dies Zahlengesetz liegt auch jedem der drei andern Siebende (11, 15—22, 5) zu Grunde, aber dergestalt dass wiederum diese drei Siebende zusammen als *ein* grosses Siebend den beiden vorhergehenden sich anreihen. Sehen wir die einzelnen Siebende an, so finden wir in dem Siebend 11, 15—14, 20 erstlich 2 himmlische Vorspiele (11, 15—19. 12, 1—17), zweitens 3 mittlere Gesichte (12, 18—13, 10. 13, 11—18. 14, 1—5), endlich 2 Nebengesichte (14, 6—13. 14, 14—20). Ebenso in dem vierten Siebend (2 Vorgesichte: 15, 1—4. 15, 5—16, 1. 3 mittlere Ges.: 16, 2—9. 16, 10 f. 16, 12—21. und 2 Nebengesichte: 17, 1—18. 18, 1—24) und in dem fünften Siebend (2 Vorspiele: 19, 1—10. 11—16. 3 mittl. Ges.: 19, 17—20, 6. 20, 7—10. 20, 11—15. 2 Schlussges.: 21, 1—8. 21, 9—22, 5). Wir müssen aber die ganze Gruppe der 3 letzten Siebende zugleich als *ein* dreifach erweitertes Siebend ansehen. Wenn es sich nämlich hier um eine blosse Wiederholung des den beiden vorangehenden Siebenden zu Grunde liegendem Bauplans handelte, so würde, gleichwie durch den Knotenpunct des 7ten Siegels das zweite Siebend (Posaunen) mit dem ersten zusammengeschlossen ist, so auch vermittelst eines in der 7ten Posaune liegenden Knotenpunctes sich der Anschluss eines dritten einfachen Siebends (Schalen) ergeben. Aber für die jetzt zu bewältigende

Masse von prophetischen Anschauungen wird jene einfache Form zu knapp; sie muss verdreifacht werden. Zugleich ist in der also erweiterten Form angezeigt, dass, wenn auch der Verlauf der irdischen Entwickelung rasch vor sich geht und der Anfang des Endes, der Sturz Roms, in kurzer Frist bevorsteht, doch das wahre göttliche Ende selbst wie in immer weitere Ferne hinausgerückt erscheint. Dem entspricht auch eine andere Erweiterung der Proportionen des ursprünglichen Baurisses. Fanden wir nämlich in den beiden ersten der fünf Siebende in den 7 zugleich 10 Stücke, so können wir allerdings in dem dritten Siebend gleichfalls 10 kleinere Stücke wiedererkennen, indem das erste der Nach- oder Nebengesichte (14, 6—13) 3, das andere (14, 14—20) 2 Stücke enthält; aber das folgende Siebend erweitert sich so, dass es 16 Stücke umfasst — denn das erste der mittleren Gesichte (16, 2—9) enthält 4 Stücke, das dritte (16, 12—21) enthält 2, und das letzte der Nebengesichte (18, 1—24) enthält 6 kleine Stücke — und das fünfte Siebend dehnt sich so weit, dass es sogar 17 kleine Stücke umspannt; denn das erste der mittleren Gesichte (19, 17—20, 6) enthält 4 Stücke, und das letzte der beiden Schlussgesichte, selbst ein kleines Siebend (21, 9—22, 5), enthält 7 einzelne Stücke. —

Aber dieser Abschluss des kunstreichen Zahlenbaues enthält einen so verhängnissvollen Fehler, dass das ganze Gefüge schwankend wird. Wenn *Ew.* in dem letzten Siebend 17 kleine Stücke zu gewinnen meint (S. 47), so irrt er sich; es sind nur 16 vorhanden, nämlich 2 Vorspiele, 4 Stücke, welche im ersten der mittleren Gesichte stecken, die 2 folgenden mittleren Gesichte, das 1ste Schlussgesicht und die 7 im letzten Schlussgesichte enthaltenen Stücke. Gelten die also sich ergebenden 16 Stücke, so ist die Summe *aller* kleinen Stücke, welche in den 5 Siebenden vorhanden sein sollen (nämlich in den drei ersten Siebenden je 10, im vierten 16, und im fünften angeblich 17, in der That aber nur 16) nicht 63 (S. 48), sondern nur 62, d. h. die Summe lässt sich nicht mehr auf das Siebenmass (9 mal 7) zurückführen, und dies bedeutet nicht weniger als dass das Mass der Siebenzahl für den eigentlichen递Haupttheil des Baurisses nicht mehr anwendbar ist. Will aber *Ew.* die S. 47 fl. irrthümlich angenommene Anzahl von 17 kleinen Stücken gewinnen, so muss er, wie er in der Abtheilung der Uebersetzung wirklich thut, das letzte Schlussgesicht in 8 Stücke zerlegen, d. h. er muss gerade in dem Theile des Kunstwerks, welcher wie die Krone des Ganzen erscheint, den *sieben*theiligen Massstab, nach welchem doch das Ganze entworfen sein soll, aus der Hand legen und mit einem völlig fremdartigen, *acht*theiligen vertauschen.

Der ganze von *Ew.* entworfene Bauriss ist nur dadurch zu Stande gekommen, dass gewisse, die massvolle Kunst des Apokalyptikers be-

dingende Gesetze in willkührlicher Uebertreibung bis zur Künstelei geltend gemacht sind. Die Scheidung und die Zusammenlegung der einzelnen kleinen Stücke, wie sie *E.* vornimmt, um den Massen der Siebenzahl zu entsprechen, ergiebt sich an vielen Stellen keineswegs aus dem Texte. Warum sollen wir z. B. in dem Gesichte von dem neuen Jerusalem 7 (oder 8) kleine Stücke zählen, während solche Gesichte wie Kap. 12. Kap. 13, 1—10 (wo V. 8 – 10 sogar eine anders geartete Rede eintritt) und Kap. 17 nur für je *ein* kleines Stück gerechnet werden? Einen offenbaren Verstoss gegen die Ordnung und Meinung des Textes begeht aber *E.*, indem er das Stück 11, 15—19 mit 12, 1—17 zusammenfasst und beide als die planmässigen Vorgesichte in den Eingang eines neuen Siebends stellt. Mit Recht sagt *E.* allerdings, dass in dem letzten Siegel und in der letzten Posaune gleichsam Knotenpuncte für die weitere Entwickelung liegen; hieraus folgt aber nicht die Berechtigung, in dem Formplane des Buches das 7te Siegel und die 7. Pos. von den 6 ersten völlig zu scheiden und das 7te Siegel als Vorgesicht in die Posaunenreihe zu stellen (8, 1), oder die letzte Pos. nur als Eröffnung der folgenden Reihe zu betrachten. Der Abschnitt 11, 15—19 geräth hiedurch in ein falsches Licht; denn dies Stück hat ebenso unverkennbar eine abschliessende, in gewissem Sinne schon das Ende der Dinge veranschaulichende Bedeutung, wie der folgende Abschnitt (12, 1 fll.) uns vorwärts weist, indem uns hier gewisse Erkenntnisse vermittelt werden, welche die nothwendige Voraussetzung für das Verständniss der nachfolgenden Gesichte sind. In 11, 15—19 haben wir ein ächtes Schlussgesicht, in 12, 1 fll. ein wahres Vorgesicht. Es ist doppelt falsch, wenn *E.* den Abschnitt 11, 15 fll. von dem Vorhergehenden abreisst und mit dem Folgenden zusammenzählt. Ein ähnlicher Widerspruch gegen die Tendenz des Textes ist es, wenn *E.* in Kap. 7 die beiden Schlussgesichte des ersten Siebends findet. Das in Kap. 7 Berichtete hat mit den vorangehenden 6 Siegeln gar nichts zu thun, sondern zielt durchaus auf das Nachfolgende. —

Contextwidrig ist die von G. *Volkmar* (Comment. zur Off. Joh. Zürich 1862), nach *Baur's* Vorgang versuchte Eintheilung, welche wesentlich darauf beruht, dass in dem ersten Theile (1, 9—9, 21) nur eine „Ankündigung des Gerichts in der Ferne des Himmels" vorliegen, dagegen im zweiten Theile (10, 1—22, 5) der „irdische Vollzug" des vorher schon im Ganzen angekündigten Gerichts beschrieben sein soll. —

3. Die *Einheit* des vorliegenden Buches, und zwar die ursprüngliche Einheit, ergiebt sich aus dem planvollen Organismus, in welchem der ganze Inhalt vom Anfange bis zum Schluss harmonisch sich darstellt. Die ganze Apok.

ist aus einem Gusse. Ein Gesetz der formellen Composition zieht sich durch das Ganze (vgl. 1, 1 mit 1, 11. 4, 1. 22, 6); ein Grundgedanke, ein wesentliches Ziel der ganzen Weissagung tritt überall gleicherweise hervor (vgl. 1, 7. 8. mit 4, 8. 6, 10. 10, 7. 11, 17. 22, 6 fll.). Die Verheissungen in den sieben Briefen (Kap. 2. 3) sind voll von Beziehungen auf die Schilderung der seligen Vollendung (21, 1 fll.); die Aufschriften derselben benennen den Herrn seiner Gemeinen nicht allein nach der Art, wie er von 1, 12 an dem Joh. erschienen ist, sondern auch in demselben Sinne, in welchem er in allen Visionen sich offenbart. Die einzelnen Theile der grundlegenden Scene Kap. 4, Sachen und persönliche Wesen, treten im Verlaufe der Visionen bis zum Schlusse hin immer wieder hervor; ein ganz besonders dem sogenannten zweiten Theile der Apok. (Kap. 12 fll.) angehöriges Wesen wird ausdrücklich schon im ersten Theile genannt (11, 7).

Anmerk. Grotius war der Erste, welcher meinte, die Gesichte der Apok. seien zu verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Orten geschaut und niedergeschrieben. Die Veranlassung zu dieser durchaus nicht klar und in einstimmigem Zusammenhange ausgesprochenen Ansicht nahm *Grot.* von der zwiefachen Tradition über die Zeit und den Ort der Abfassung der Apok. Da er nämlich bezeugt fand, einmal: Joh. habe auf Patmos und zur Zeit des Claudius die Offenbarung empfangen und beschrieben, sodann: dies sei zu Ephesus unter Domitian geschehen, so nahm er *beide* Zeugnisse als richtig an, indem er jene erstere Nachricht auf die priora visa, die letztere auf posteriora visa bezog (Annot. ad 1, 9). Welches aber die priora und die posteriora seien, hat er nicht deutlich gesagt. Zu 15, 1 vermuthet er, dass alles Folgende zu Ephesus geschaut und geschrieben sei, nennt da aber den Kaiser Vespasian; und zu 17, 1. 19, 1 merkt er wieder an: alio tempore. Dass das Ganze von *einer* Hand in unum redactum sei, erkannte *Grot.*, welcher den Apostel Joh. für den Verfasser hielt, ausdrücklich an (ad 4, 1). — Mehr durch innere Kritik suchte *Vogel* (Commentationes VII de Apoc. Joann. Erlang. 1811—16) vier Stücke in der Apok. (1, 1—8; 1, 9—3, 22; Kap. 4—11; Kap. 12—22) zu unterscheiden und verschiedenen Verfassern zu vindiciren, indem er dem Verf. von 12, 1 fll., welcher wahrscheinlich der Presbyter Johannes sei, das Geschäft der Redaction, resp. der Interpolation, des Ganzen zuwies. *Vogel's* Hypothese widerlegte *Bleek* (Beitrag zur Kritik und Deutung der Offenb. Joh. u. s. w. in der Berliner theolog. Zeitschr. Bd. 2. 1822. S. 240 fll.), welcher seinerseits die Ansicht aussprach, dass der zweite Theil der Apok. (Kap. 12 fll.) erst *nach* der Zerstörung Jerusalems, der erste aber (Kap. 4—11) jeden-

falls *vor* jenem Ereignis (vgl. Kap. 11) geschrieben sei, wobei er sich nicht nur auf die verschiedenartigen historisch-chronologischen Beziehungen in der Apok., sondern auch auf die zwischen Kap. 11 und Kap. 12 sich findende Verbindungslosigkeit berief, welche er daraus erklären wollte, dass der nach dem zweiten Wehe (11, 14) zu erwartende richtige Schluss, welcher auch das schnell kommende dritte Wehe enthalten haben müsse, weggeschnitten und durch den nun schlecht anpassenden zweiten Theil ersetzt worden sei. Aber *Bleek* selbst hat diese seine Meinung ausdrücklich widerrufen (vgl. Beiträge zur Evangelien-Kritik. Berl. 1846. S. 81. Stud. u. Krit. 1855. S. 220 fll. Vorles. über d. Apok. herausgeg. von *Th. Hossbach.* Berlin 1862. S. 116 fll.). —

4. Die literarische *Form* der Apok. mit einem bestimmten Kunstausdrucke zu charakterisiren, hat man in wissenschaftlicher Weise erst neuerlich versucht (vgl. besonders *Lücke,* S. 374 fll.), und zwar im Gegensatze zu *Eichhorn* (Commentarius in Apoc. Joann. Gotting. 1791. Vgl. *desselben* Einl. in das N. T. Bd. II, 2. Leipz. 1811), welcher — wie vor ihm schon *Pareus* (l. c. p. 31 sq.: Drama propheticum, d. coeleste) und *Hartwig* (Apologie der Apok. wider falsches Lob und falschen Tadel. Chemn. 1781 fll. III, S. 283 fll.) — die Apok. als ein *dramatisches* Kunstwerk angesehen wissen wollte. *Eichh.* unterscheidet in dem eigentlichen Drama (4, 1 – 22, 5) — zu welchem Kap. 1—3 den Prolog, und 22, 6 fll. den Epilog bilden — zuerst eine Prolusio (4, 1—8, 5), in welcher der Schauplatz für die dramatische Handlung zugerichtet wird (Scena adornatur), dann drei Acte mit folgendem Inhalte: Actus primus (8, 6—12, 17), Hierosolyma expugnantur; sive Judaismus vincitur a religione christiana; Actus sec. (12, 18—20, 10), Roma expugnatur, sive Gentilitas vincitur a religione christiana; Actus tert. (20, 11—22, 5), Hierosolyma coelestia de coelo descendunt, sive futurae vitae felicitas aeternum duratura describitur. Eigentlich sagt *Eichh.* (Einl. S. 369), hätten die fünf Hauptgegenstände der Geschichte (1. Untergang des Judenthums; 2. darauf entstandenes schwaches Reich Christi; 3. Untergang des Heidenthums; 4. darauf entstandenes herrschendes Reich Christi auf der Erde; 5. Reich der Seligen) in fünf Acten dargestellt werden müssen; allein Joh. habe, weil ihm nur drei zu Symbolen brauchbare Städte (irdisches Jerusalem, Rom, himmlisches Jerusalem) zu Gebote standen, sein Drama auf drei Acte zurückbringen müssen. — Diese Ansicht von der dramatischen Natur der Apok. stützt *Eichh.* darauf, dass überall

in derselben *gehandelt* werde und diese auf einander folgenden Handlungen auf bestimmten Schauplätzen *gesehen* werden (a. a. O. S. 334 f.). Aber hiermit beweist *Eichh.* für seine Grundanschauung — denn die ganze Durchführung im Einzelnen mag hier auf sich beruhen — höchstens dies, dass Joh. seine Gesichte als ein Drama gesehen habe, jedoch keineswegs, dass das von dem Seher verfasste *Buch*, in welchem er den *Bericht* von seiner Schau giebt, dramatisch sei; nun aber handelt es sich ja eben darum, zu welcher Schriftgattung die Apok. ihrer literarischen Art und Gestalt nach gehöre. *Eichh.* kann also höchstens behaupten, dass die Apok. die „*Beschreibung* eines gesehenen Drama's" enthalte, wie er selbst (S. 336) sich corrigirend sagt. Aber auch dasjenige, was die Apok. berichtet, geht über die bestimmte Kunstform eines wirklichen Drama's weit hinaus, und wie die von *Eichh.* gegebene Deutung des prophetischen Sachgehaltes, so ist auch die Bemessung der Kunstform als einer dramatischen, und die ganze Zerlegung in Acte, Scenen und Exodien wahrhaft kleinlich. *Eichh.* hat deshalb auch mit seiner Ansicht ebenso wenig Beifall gefunden, wie seine Vorgänger; auch *Heinrichs* (Apocal. — Nov. Test. graece perpetua annotatione illustr. Ed. Koppianae Vol. X. P. 1. 2. Gotting. 1818. 21), sonst von *Eichh.* völlig abhängig, widersprach (l. c. P. 1. Proleg. p. 84 sq.). Das richtige Moment in der Auffassung der Apok. als eines Drama's liegt darin, dass der lebensvolle Wechsel der visionären Vorgänge und Reden, welche in dem Buche beschrieben werden, eine solche Anschaulichkeit hat, wie sie der Idee in der Kunstform des eigentlichen Drama's entspricht. Deshalb leugnet auch niemand, dass eine gewisse dramatische Virtuosität in der Kunstform der Apok. sich zu erkennen gebe; und insofern kann man von einzelnen Scenen u. dgl. in dem Buche reden. —

Aeltere Theologen (vgl. *Lücke*, S. 376) haben die Apok. für einen *Brief* gehalten. Aber die briefmässigen Grüsse und Wünsche, welche im Eingange (1, 4 fll.) und am Schlusse (22, 21) sich finden, constatiren ebenso wenig den wahrhaft brieflichen Charakter der ganzen Schrift, wie umgekehrt aus dem Nichtvorhandensein derartiger Formeln geschlossen werden darf, dass z. B. 1. Joh. nicht ein wirklicher Brief, sondern eine kleine Abhandlung sei. —

Lücke nennt die literarische Form der Apok. alttestamentlich, und zwar prophetisch, bestimmter: apokalyptisch (S. 377 f.); sie sei namentlich der Ezechielischen und der Danielischen Form nachgebildet und gleichartig. Unbe-

friedigt ist diese Bestimmung *Lücke's* in dem Masse, in welchem man eine in die Terminologie der ausserbiblischen Rhetorik und Poetik gefasste Antwort auf die Frage nach der Kunstform der Apok. erwartet. Aber gerade das Unbefriedigende der Erklärung, dass die literarische Kunstform der Apok. die *apokalyptische* sei, ist lehrreich und nicht ohne guten Grund. Denn die Kunstformeln, mit welchen die Kunstwerke der ausserbiblischen Rhetorik und Poetik treffend bezeichnet werden, passen auf die biblischen Bücher nur in ungenauer Analogie, weil die biblische Kunstform — die allerdings vorhanden ist — die organische Gestaltung von Sachen ist, welche kraft der göttlichen Inspiration von Grund aus den Objecten aller ausserbiblischen Kunstrede fremdartig sind. *Eichhorn*, welcher alles in der Apok. Dargestellte für nichts Anderes als reine Fictionen eines bloss poetischen Ingeniums ansah, konnte die Satzungen der classischen Poetik ohne Weiteres auf das Kunstwerk der Apok. anwenden; je gründlicher aber der principielle Unterschied zwischen biblischer und classischer Literatur anerkannt wird, desto mehr müssen die Masse der classischen Kunstlehre als unpassend erscheinen. So steht die Sache bei *Lücke*, welcher, wie er sich seine „Andacht“ zur Apok. nicht nehmen lassen will, so die Kunstform derselben nicht nach der classischen Poetik, sondern nach ihrem eignen Wesen benennt.

Indessen steht die Apok., wie auch die prophetischen Schriften Alten Testaments, als ein nicht ohne menschliche Kunsthätigkeit geschaffenes Werk mit den Kunstwerken der ausserbiblischen Rhetoren und Poeten in Analogie; analoger Weise wird deshalb auch die literarische Kunstform der Apok. aus der gemeinen literarischen Kunstlehre bestimmt werden können. Schon *Lücke* hat (S. 391 f.) auf eine Vergleichung der Apok. mit der Dichtung *Dante's* hingedeutet, welche der Dichter selbst Commedia nannte, die Nachwelt aber durch das Beiwort divina feierte. Es ist Schade, dass *G. Baur*, welcher (Stud. u. Krit. 1856. 3. S. 583 fll.) das Buch Hiob mit *Dante's* göttlicher Comödie verglichen hat, keine Veranlassung zu einigen Seitenblicken auf die Apok. genommen hat; denn was er geistreich ausführt, darf in mancher Hinsicht auf diese angewandt werden. Wenn wir noch dieselbe Terminologie der Rhetorik und Poetik hätten wie *Dante*, so würden wir die Apok. als eine hohe Art von Comödie bezeichnen müssen; denn *Dante* selbst erklärt (bei *Baur*, a. a. O. S. 616), er habe sein Gedicht Commedia genannt: weil die mate-

ria — a principio horribilis et foetida est, quia Infernus; in fine prospera, desiderabilis et grata, quia Paradisus. Dazu komme der modus loquendi remissus et humilis — locutio vulgaris, in qua et mulierculae communicant. In dem Sinne, in welchem *Dante* die Sprache seiner gewaltigen Terzinen einen modus loquendi remissus et humilis nennt, nämlich weil sie die gemeine Muttersprache ist (locutio vulgaris caet.), trifft dies auch bei der Apok. zu; ebenso geht, was die materia des Buches anlangt, die Entwickelung durch die Schrecken der Plagen und Zorngerichte hin zu dem ewigen Frieden des neuen Jerusalems. Demgemäss ist die Apok. im *Dante*schen Sinne eine ächte Commedia (divina) nach Inhalt und Form. Wenn aber die moderne Poetik das *Dante*sche Gedicht, welches berichtet, was der Dichter in der Hölle, dem Fegfeuer und dem Paradise gesehen und gehört hat, richtiger zu der epischen Gattung rechnet, so wird ähnlicherweise auch die Kunstform der Apok. als die *epische* zu bezeichnen sein, ein Charakter, welcher durch die einzelnen lyrischen Partieen des Buchcs (die Lobgesänge u. dgl.) nicht beeinträchtigt, sondern gehoben wird, indem diese — nach *de Wette's* feiner Bemerkung (S. 5) — „die grosse Idee des göttlichen Friedens auf wohlthuende Weise darstellen". Sie bilden Ruhepuncte in dem epischen Gange und Schwunge des Ganzen.

Ueber den Kunstwerth der Apok. hat *E. Reuss* (Gesch. der heil. Schrift N. T. Braunschw. 1860. S. 146) zu ungünstig geurtheilt. —

§. 2.

Der Grundgedanke, die parakletische Tendenz, die prophetische, insbesondere apokalyptische Art des Buches.

1. Je schwieriger das Verständniss der Apok. im Ganzen und im Einzelnen scheint und in vielfacher Hinsicht auch ist, desto nothwendiger ist es, aus der Schrift selbst den das Ganze und das Einzelne nach Inhalt und Form tragenden *Grundgedanken* in möglichster Klarheit und Bestimmtheit zu gewinnen. Diesen Grundgedanken hat Joh. selbst mit so kräftigen, breiten Strichen markirt, dass derselbe auch bei den buntesten Partieen des gesammten Gemäldes in die Augen springt. Auf diese Weise aber hat der Prophet selbst für die Auslegung seines Buches nicht nur die unverbrüchlichste Norm, sondern auch den richti-

gen Schlüssel gegeben, so dass die Hoffnung auf eine Verständigung und wesentliche Einstimmigkeit der einander durchkreuzenden und widersprechenden Ausleger in dem Masse gegründet ist, in welchem die gleiche Anerkennung des Grundgedankens möglich ist.

Wenn Joh. nach 1, 1. 4, 1. 22, 6 geschaut hat: *ἃ δεῖ γενέσθαι (ἐν τάχει)*, dies also den Gegenstand der in seiner Schrift enthaltenen Weissagung bildet, so scheint damit ein so mannigfaltiger Inhalt angezeigt zu sein, dass ein fester, alles Einzelne einheitlich beherrschender Grundgedanke scheinbar gar nicht vorhanden sein kann. An diesen Schein haben sich zahllose Ausleger gehalten, welche, wie z. B. *Nicolaus de Lyra,* die einzelnen Facta der Kirchen- und Weltgeschichte geweissagt fanden, indem sie die Apok. so betrachteten, wie z. B. *Aretius* (Comment. in omnes Epistolas — itemque in Apoc. Joann. Morg. 1583) aussprach: Si probe inspicias hunc librum, videbis quasi in tabella depictam fortunam totius ecclesiae (ad 1, 9). Von diesem Standpuncte aus *), auf welchem man einen festen, durch alles Einzelne hinlaufenden Grundgedanken gar nicht sah, erfand man die Kunst der allegorischen Auslegung, durch welche allein die ganze Fülle speciellster Präsagien aus der Apok. entnommen werden konnte; deshalb ist auch noch für *Hengstenberg*, *Ebrard*, *Auberlen* (der Prophet Daniel und die Offenb. Joh. 2. Aufl. Basel 1857) u. A. das Allegorisiren nothwendig, weil auch diese Ausleger, obwohl ihnen der Grundgedanke der Apok. nicht so sehr, wie den älteren, verborgen ist, das wahre Verhältniss desselben zu den einzelnen Gliedern der Gesammtweissagung missverstehn, und gleichfalls eine Masse einzelner Vorhersagungen in der Apok. finden, wobei es im Grunde nichts verschlägt, dass die modernen Allegoristen die geweissagten Einzelereignisse (z. B. Völkerwanderung, deutsches Reich u. dgl.) nicht in dem Lichte der *Kirchen-* oder Weltgeschichte, sondern in dem der *Reichs*geschichte anschauen wollen und deshalb ihre Auslegungsweise als die *reichsgeschichtliche* bezeichnen (S. u. Nr. 3. Anmerk.). — Aber die scheinbar einer festen Begränzung und organischen Einheit ermangelnde Masse der zukünftigen Dinge (*ἃ δεῖ γενέσθαι*) erhält nicht nur durch den Zusatz *ἐν τάχει* (vgl. 1, 3: *ὁ γὰρ καιρὸς ἐγγύς*)

---

*) Eine förmliche Synopsis historiae ecclesiast. ad prophetiam apocalypt. applicatae schrieb Joh. *Jonston* (Hist. civ. et eccles. ab orbe cond. ad a. 1633). Francof. 1678. Die Weltgeschichte gab er nach Daniel. —

eine beschränkende Bestimmung, sondern es ist auch unverkennbar, dass die ganze Weissagung auf ein bestimmtes, mehr als einmal ausdrücklich bezeichnetes Ziel hinstrebt. Dazu kommt das unzweifelhafte Verwandtschaftsverhältniss zwischen der Apok. und den eschatologischen Reden des Herrn, namentlich Matth. 24, und die Analogie der neutestamentlichen Weissagung überhaupt. Wie nun aber der Herr selbst als das bestimmte Ziel für die Hoffnung der Gläubigen seine persönliche Wiederkunft hinstellt und diese seine Parusie den Grundgedanken aller seiner auf das Ende weissagenden Reden bildet (vgl. Matth. 24 f. 26, 29. 64. Luc. 12, 40. Joh. 5, 26 fll.), wie in der Stunde der Himmelfahrt die beiden Engel (Act. 1, 11) den Jüngern die Wiederkunft des Herrn vorhielten, und wie der tiefste und wesentlichste Zug der gesammten neutestamentlichen Hoffnung und Weissagung eben auf diese persönliche Parusie des Herrn hingeht und alle übrigen eschatologischen Momente, Auferstehung, Gericht u. s. w., an diesem Mittelpuncte hängen (vgl. 1 Petr. 4, 5. 1 Cor. 1, 7 f. 15, 22 fll. 1 Thess. 4, 14 fll. 1 Joh. 2, 28): so beruht auch die ganze Weissagung der Apok. auf dem Grundgedanken von der *persönlichen Wiederkunft des Herrn.* Als das eigentliche Thema des ganzen Buches wird dieser prophetische Grundgedanke von vorn herein bestimmt ausgesprochen (1, 8), und wo im Epilog noch einmal summarisch die tiefste Beziehung der ganzen Offenbarung herausgestellt wird, da geschieht es wiederholt in den Worten *ἔρχομαι ταχύ* (22, 7. 12. 20), wie sich denn auch andererseits die ganze Antwort aller Gläubigen auf die durch das prophetische Buch gegebene göttliche Offenbarung in das eine Wort, welches das Verlangen nach jener Zukunft des Herrn ausspricht (*ἔρχου.* 22, 17. 20), zusammendrängt.

Wenn so der Prophet selbst den leitenden Grundgedanken seiner ganzen Weissagung herausstellt, ist es kaum noch nöthig, auf einzelne Stellen hinzuweisen, an denen dieser feste Grund gleichsam durchscheint. Alle Verheissungen und Drohungen, welche der Herr an die sieben Gemeinen schreiben lässt, setzen voraus, dass er kommen wird (vgl. bes. 2, 16. 3, 3. 11. 20): die ganze Erscheinung des Herrn (1, 12 fll.), seine Benennung als *ὁ πρῶτος καὶ ὁ ἔσχατος* verbürgt seine Zukunft zum Gerichte, welche auch darin angezeigt ist, dass Gott — schon in dem Eingangsgrusse (1, 4) und in dem Gottesspruche (1, 8), welcher den vorangestellten Hauptsatz (1, 7: *ἔρχεται κτλ.*) gleichsam besiegelt — genannt wird: *ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν*

καὶ ὁ ἐρχόμενος (4, 8. Vgl. auch 11, 17, wo das *ὁ ἐρχόμενος* gerade deshalb fehlt, weil dort, wenn auch proleptischer Weise, das Kommen als schon geschehen gefeiert wird). Die bestimmte Beziehung der ganzen Weissagung auf jene Zukunft des Herrn wird denn auch da, wo die eigentliche Offenbarung beginnt, nämlich bei der Eröffnung des ersten Siegels (6, 2), von vornherein dadurch festgestellt, dass die erste Gestalt, welche Joh. schaut, der zum Siege ausziehende Herr selbst ist; und wiederum ist es am Ende der Herr selbst, welcher zur Ueberwindung seiner Feinde aus dem Himmel auszieht (19, 11 fll.). —

2. Aus diesem Grundgedanken von der persönlichen Zukunft des Herrn — dessen weitere Durchführung unter Nr. 3 genauer zu erörtern ist — erwächst die *parakletische* Kraft und Absicht der Apok. Ein feiner Sinn für die der Apok. eigenthümliche Paraklese spricht sich in mehreren kirchlichen Bestimmungen über den gottesdienstlichen Gebrauch des Buches aus. Schon in dem sogenannten Comes ist auf das Fest der unschuldigen Kinder, als der ersten um Christi willen Getödteten, neben Matth. 2, 13 fll. eine aus der Apok. (14, 1 fll.) entnommene Perikope verordnet (vgl. *E. Ranke*, das kirchl. Perikopensystem. Berl. 1847, Appendix monum. p. LV), und von der katholischen, der anglicanischen und andern evangelischen Kirchen beibehalten (vgl. *Daniel*, Codex liturg. eccl. Luth. Lips. 1848. Tab. I. A.). Noch charakteristischer ist die Verordnung der vierten Synode von Toledo (im J. 633), dass die Apok. zwischen Ostern und Pfingsten vorgelesen werden solle, eine Anordnung, die sich auch sonst noch findet (vgl. *Lücke*, S. 640 f.). Die ganze Pentekoste stand in ihrem freudenreichen Charakter dem Sonntage gleich, weshalb denn auch während derselben ebenso wenig gefastet oder mit gebeugten Knieen gebetet wurde, wie an dem Herrntage (vgl. das Fragment aus der Schrift des *Irenäus* über das Pascha: *τ. πεντηκοστῆς, ἐν ᾗ οὐ κλίνομεν γόνυ, ἐπειδὴ ἰσοδυναμεῖ τῇ ἡμέρᾳ τῆς κυριακῆς*. Opp. ed. *Stieren*. T. I. Lips. 1853. p. 829. Cf. *Justini* Opp. ed. *Otto*. T. III. P. 2. Jen. 1850. p. 180. *Tertullian.*, de cor. mil. c. 3: Die dominico jejunium nefas ducimus vel geniculis adorare. Eadem immunitate a die Paschae in Pentecosten usque gaudemus). Nicht dann allein also, wenn ein kirchliches Fest die ewige Herrlichkeit der Blutzeugen Jesu Christi und die göttliche Rache über die Mörder derselben verkündigen will, giebt die Apok. gleichsam den richtigen Ton an (vgl. 19, 2 u. ähnl. St.), sondern wie sie selbst an einem Herrn-

tage (1, 10) dem Seher gegeben ist, so ruht auch auf ihr die Weihe dieses christlichen Freuden- und Hoffnungstages und macht sie zum Textbuche für die ganze sonntägliche Pentekoste. Es liegt in der Natur der Sache, dass die der Apok. innewohnende Paraklese nicht sowohl in dem grossen Zusammenhange der Visionen 4, 1—22, 5 heraustritt, als vielmehr in dem Eingangstheile (Kap. 1—3) und am Schlusse (22, 6 fll.); aber während hier ausdrücklich und absichtlich die parakletische Kraft des prophetischen Grundgedankens explicirt und applicirt wird, so macht sich dieselbe doch auch in dem eigentlichen Haupttheile des Buches fühlbar. Wenn der Prophet von vorn herein zu seinen Brüdern als ein *Genosse der Trübsal, aber auch des Königthums und der Geduld in Jesu* redet (1, 9), so hebt er selbst den parakletischen Gehalt seiner Weissagung bestimmt hervor. Förmlich ausgeführt erscheint diese prophetische Paraklese in den sieben Briefen (Kap. 2. 3), deren Vermahnungen, Strafreden, Warnungen, Drohungen und Verheissungen alle aus dem Grundgedanken von der bevorstehenden Zukunft des Herrn fliessen. In der unausbleiblichen und schon vorhandenen ϑλῖψις (2, 9. 3, 10), welche der wider die Gläubigen erboste Satan durch die Erdbewohner, Juden und Heiden, erregt und bis an's Ende mit gesteigerter Wuth erregen wird (vgl. 12, 12. 17. 20, 7 fll.), sollen die Gläubigen mit Geduld (1, 9. 3, 10. 13, 10. 16, 15) und wachsamer Treue bis an's Ende ausharren, die Worte und Gebote ihres himmlischen Herrn fest bewahren, seinen Namen nicht verleugnen (3, 8. 10. 22, 7. 14.) und selbst bis zum Ende treu sein (2, 10; vgl. 6, 10 f.), weil sie ja wissen und durch die gegenwärtige Weissagung ihnen auf das Gewisseste bezeugt wird, dass der Herr, welcher selbst aller Könige König (19, 16) und der Sieger über alle seine und der Seinigen Feinde ist (vgl. 6, 2. 14, 1 fll. 19, 11 fll.), und welcher durch die Erlösung auch die Seinigen zu Königen gemacht hat (1, 6. 5, 9), am Ende persönlich wiederkommen wird, um an allen Feinden gerechte Rache zu üben (6, 10. 8, 3 fll. 11, 18. 13, 10. 19, 2) und seine treuen Knechte nach ihrem Kampfe und Siege zu belohnen (vgl. alle Schlussverheissungen in den Briefen Kap. 2. 3; 7, 13 fll. 11, 18. 22, 12 u. v. a. St.). So hat denn Joh. guten Grund, indem er sein prophetisches Buch, welches in seinem wesentlichsten Grundgedanken eine so wichtige Paraklese mit sich bringt, den Lesern auf das Dringendste an's Herz legt (1, 3. 22, 18 fll.). —

3. Was bis hieher über den durch die ganze Apok.

sich hinziehenden Grundgedanken und die aus demselben sich ergebende Paraklese gesagt ist, darf den Anspruch machen, von jedem unbefangenen Ausleger anerkannt zu werden. Denn wenn auch bei dieser oder jener angezogenen Stelle die Einzelauslegung Einspruch erheben könnte, würde doch das Resultat im Ganzen sicher bleiben, da das Gesagte der Apok. gleichsam an der Stirn geschrieben steht; und wenn — um irgendeinen grossen Namen zu nennen *Eichhorn* den Grundgedanken des Buches anders darstellt (s. u.), so zeugt das nicht von der Zweifelhaftigkeit der Sache, sondern von seinem rationalistischen Vorurtheil. Auf einen Kampfplatz aber treten wir, indem wir dazu fortschreiten, die in der Apok. vorliegende concrete Durchführung jenes Grundgedankens von der persönlichen Wiederkunft des Herrn genauer darzustellen. Hierin besteht die besondere *apokalyptische* Art des *prophetischen* Buches; hier liegt die eigentliche Quelle des Streites über die Apok., gleicherweise in Hinsicht auf die Kritik wie auf die Exegese. — Joh. selbst giebt sein Buch ausdrücklich als ein *prophetisches* (1, 3: *τ. λόγους τῆς προφητείας.* Vgl. 22, 7. 10. 18. 19: *τ. λόγ. τῆς προφητείας τοῦ βιβλίου τούτου*); schreibend übt er ein ächtes *προφητεύειν* (vgl. 10, 11). Er selbst weist aber auch nach, mit welchem Rechte seine Schrift den Anspruch auf wahrhaft prophetische Auctorität machen muss, so dass sie den heiligen Schriften der alttestamentlichen Propheten wesentlich ebenbürtig sei, gleichwie Joh. auch nicht anders weiss, als dass der Inhalt seiner Weissagung mit dem der altprophetischen Verkündigung zusammenstimmt (vgl. 10, 7). Nach biblischer, und zwar nicht nur alttestamentlicher, Grundanschauung ist ein Prophet derjenige, in dessen Mund Gott seine Worte giebt, durch welchen Gott selbst sich offenbarend redet, ein Interpret, gleichsam der Mund Gottes (vgl. Exod. 4, 15 f. mit 7, 1. Deut. 18, 18. Joh. 11, 51. 1 Petr. 1, 10 fll. 2 Petr. 1, 21). Dieser dem biblischen Gottesbegriff entsprechende Begriff des prophetischen Wesens ist der, unter welchen die Apok. auf das Bestimmteste und Nachdrücklichste sich selber stellt. Denn nicht aus sich selbst hat Joh, entnommen, was er in seinem Buche schreibt; er ist nur der Zeuge (1, 2), welcher einem göttlichen Befehle gehorsam, in Folge eines bestimmten göttlichen Berufs das beschreibt, was ihm selbst göttlicherweise zur Schau dargeboten, was zuvor ihm selbst göttlicherseits *geoffenbart* ist. Dies macht Joh. zur Beglaubigung seines Buches als eines wahrhaft prophetischen wiederholt geltend (1, 1 fll. 22,

6 fll. Vgl. 4, 1. 10, 8 fll. 14, 13. 19, 9 f. 21, 5 f. 9. 22, 1); es liegt aber auch in der ganzen Anlage der Apok. ausgedrückt. Denn was hier verkündigt wird, sind zukünftige Dinge (ἃ δεῖ γενέσθαι), welche durch den ewigen, allherrchenden Gott, als das A und das O, zuvor versehen sind, gerechte Gerichte, Wege und Werke seiner Heiligkeit, Macht und Herrlichkeit, welche einerseits freilich deshalb kommen müssen, weil Er eben das A und das O ist (1, 8. Vgl. 11, 15 fll. 19, 1 fll.), aber andererseits auch ein göttliches *μυστήριον* sind (vgl. 10, 7), in dem siebenmal versiegelten Buche (5, 1 fll.) verschlossen. Wie aber Gott sein Geheimniss vormals den alten Propheten enthüllt, das letzte herrliche Ziel seines Geheimnisses in freudenreicher Botschaft verkündigt hat (10, 7: *τὸ μυστήριον τοῦ θεοῦ, ὡς εὐηγγέλισε — τοὺς προφήτας*. Beachte die correlaten Begriffe!), so hat Gott auch dem Joh. eine *Offenbarung* (*ἀποκάλυψις*. 1, 1. Vgl. Dan. 2, 19: *τῷ Δαν. ἐν ὁράματι τῆς νυκτὸς τὸ μυστήριον ἀπεκαλύφθη*. Das. V. 22: *αὐτὸς ἀποκαλύπτει βαθέα καὶ ἀπόκρυφα*) über die von demselben prophetisch zu verkündigenden zukünftigen Dinge gegeben, indem er vor dem schauenden, im Geiste seienden (1, 10. 4, 1 fll.) Propheten die Siegel des Schicksalsbuches öffnen liess (6, 1 fll.) und zum ächten *προφητεύειν* ihn ausrüstete (10, 8 fll.). Noch bestimmter wird dies Verhältniss zwischen der *ἀποκάλυψις* des göttlichen *μυστήριον* und dem auf derselben beruhenden *προφητεύειν* des Joh. (vgl. 1 Cor. 14, 29 f.: *Προφῆται δὲ δύο ἢ τρεῖς λαλείτωσαν — ἐὰν δὲ ἄλλῳ ἀποκαλυφθῇ κτλ.*) dadurch markirt, dass nicht nur als Form der *ἀποκάλυψις* die *Vision*, sondern auch als persönlicher Mittler derselben zunächst Christus selbst, weiterhin ein Engel eintritt (1, 1. 12 fll. 6, 1 fll. 10, 1 fll. 17, 1 fll. 21, 9. 22, 1. 6 fll.). Hinsichtlich der Offenbarungsform der Vision und des vermittelnden Engeldienstes steht Joh. in Parallele mit den spätern Propheten Alten Testaments, insbesondere Sach. und Daniel, welches Letztern Schrift man geradezu die alttestamentliche Apok. genannt hat; aber auch in Betreff der Offenbarungsvermittelung durch Christum ist ein wesentlicher Unterschied zwischen Joh. und den alten Propheten nicht vorhanden. Wie schon jene alle auf Christum, als den eigentlichen Zielpunct ihrer Weissagung, hingedeutet haben (Act. 10, 43. Vgl. Apok. 10, 7), so ist auch vom neutestamentlichen Standpuncte aus zu urtheilen, dass das *πνεῦμα Χριστοῦ* in ihnen die Offenbarung, aus welcher ihr Weissagen kam, gewirkt hat (1 Petr. 1, 11. Vgl. Apok. 19, 10); in vollster

und klarster Weise gilt dies von dem christlichen Propheten, dessen Glaubensgemeinschaft mit Christo (1, 1: *τῷ δούλῳ αὐτοῦ Ἰωάννῃ.* Vgl. 1, 5: *ἀγ. ἡμᾶς.* V. 9: *συγκοιν. ἐν τ. θλ. κ. βασιλείᾳ κ. ὑπομονῇ ἐν Ἰησ.*) die erste Grundvoraussetzung für das Empfangen der Offenbarung ist. An einem Tage des Herrn wird sie dem Joh. gegeben (1, 10); Christus selbst erscheint dem Propheten und sendet ihn als seinen Diener (vgl. 1, 1) an seine Gemeinen, denen er selbst, als der Herr und Heiland, diese Offenbarung geben will (1, 11 fll.); Christus selbst öffnet die Siegel des Schicksalsbuches, dessen Inhalt ja auch im Wesentlichen auf ihn selbst, auf seine Wiederkunft, sich bezieht.

Demgemäss will Joh., indem er seine Schrift eine *ἀποκάλυψις Ἰησοῦ Χριστοῦ* nennt (1, 1), durchaus nicht dasjenige bezeichnen, was wir im Sinne haben, wenn wir auf dieselbe unsern Kunstausdruck *apokalyptisch* anwenden. Das Wort *ἀποκάλυψις* hat dort keinerlei besondern, emphatischen Sinn (gegen *Auberlen*, a. a. O. S. 81), und es ist ein unzweifelhafter exegetischer Irrthum, wenn das Wort *ἀποκάλυψις* im Sinne von *παρουσία, ἐπιφάνεια*, und der Genitiv *Ἰησ. Χρ.* als Gen. obj. (vgl, 2 Thess. 1, 7. 1 Cor. 1, 7. 1 Petr. 1, 7. 13. 4, 13) genommen wird (gegen *Heinr.* Auch *Lücke* S. 23 ist unklar). Joh. spricht nichts Anderes als das prophetische Wesen seines Buches aus, indem er den *mysteriösen* Inhalt desselben von der ihm durch Christum ertheilten *Offenbarung* herleitet (vgl. Eph. 3, 3. Gal. 1, 12). Dem gesammten biblischen Sprachgebrauch ist das Wort *ἀποκάλυψις* als technische Bezeichnung einer besondern Gattung prophetischer Bücher durchaus fremd. Im A. T. findet sich das Hauptwort *ἀποκάλυψις* in der dem Zeitwort *ἀποκαλύπτειν* (Dan. 2, 19 fll.) entsprechenden religiösen Bedeutung gar nicht; jedoch auch in seinem ganz allgemeinen Sinne erscheint es als Correlat von *μυστήριον* (Sir. 22, 22. Vgl. 41, 23. 11, 27. Ein ganz besonderer Sprachgebrauch liegt 1 Reg. 20, 30 vor). Auch im Sinne des Neuen Testaments kann man nicht von einer *ἀποκάλυψις Ἰωάννου*, wie die älteste Ueberschrift unsers Buches lautet, reden; doch lässt sich schon im N. T. eine gewisse Veranlassung zur spätern Fixirung des technischen Ausdrucks erkennen. Paulus stellt die *ἀποκάλυψις* als eine besondere Art göttlicher Geisteswirkung neben *προφητεία, διδαχή, γλῶσσα* u. s. w. (1 Cor. 14, 6. 26); und gerade dasjenige, was den Grundgedanken im prophetischen Buche des Joh. bildet, wird in den apostolischen Schriften die *ἀποκάλυψις τοῦ κυρίου* genannt (2 Thess. 1, 7. 1 Cor. 1, 7.

1 Petr. 1, 7. 13). So kam es, dass man das von jener bevorstehenden Offenbarung, d. h. von der Parusie des Herrn handelnde Buch, welches sich selbst eine *ἀποκάλ. Ἰησοῦ Χρ.*, d. h. eine von dem Herrn vermittelte Offenbarung, nannte, schlechtweg mit dem Titel *ἀποκάλυψις*, welchem man nun den Namen des Schriftstellers beifügen konnte, bezeichnete. So entstand die dem Sinne des Joh. selbst keineswegs entsprechende Ueberschrift *Ἀποκάλυψις Ἰωάννου*, und es durfte diesem kirchlichen Sprachgebrauch gemäss jener Pseudojohannes, welcher eine apokryphische Apok. geschrieben hat, unbedenklich über sein Machwerk den Titel setzen: *Ἀποκάλυψις τοῦ ἁγίου ἀποστόλου καὶ εὐαγγελίστου Ἰωάννου τοῦ θεολόγου.*. Als literarischen Kunstausdruck gebraucht *Justin* (*ἐν ἀποκαλύψει γενομένῃ αὐτῷ — προεφήτευσε.* Dial. c. Tryph. c. 81. Opp. ed. *Otto.* T. II p. 282) das Wort *ἀποκάλυψις* noch nicht; aber schon das *Muratori*sche Fragment redet von einer Apok. des Petrus neben der des Joh., und *Irenäus* citirt mit der Formel: Jo. in Apok. ait (c. haer. IV, 14. 18. Ed. *Stieren* p. 600. 619), obwohl auch er noch von einem *Schauen* der Offenb. reden kann (l. c. V, 30. p. 803). Die Erhebung des Wortes *ἀποκάλυψις* zum literarischen Kunstausdruck ist analog dem Sprachgebrauche von *εὐαγγέλιον*, womit im N. T. bekanntlich nichts weniger als ein Buch, wie wir jetzt von einem Evangelium des Matthäus u. s. w. reden, bezeichnet wird; die alten traditionellen Ueberschriften (*εὐαγγ. κατὰ M.*) sind aber dem ursprünglichen Sinne vielmehr entsprechend, als der Titel *ἀποκ. Ἰωάννου.*

Wenn es sich nun aber um die begriffliche Bestimmung der besondern *apokalyptischen* Art der biblischen Prophetie handelt, so kann es nur als unhistorisch und ungerecht erscheinen, wenn man dabei von der apokryphisch-apokalyptischen Literatur ausgeht, indem man mit den jüdischen Producten der Art das kanonische Buch Daniel, als die alttestamentliche Apokalypse (vgl. *Hilgenfeld*, die jüdische Apokalyptik in ihrer geschichtlichen Entwickelung. Jena 1857), mit den christlichen Schriften jener Art aber die kanonische Apok. des Joh. zusammenstellt, und für so verschiedenartige Schriftwerke ein gleiches Mass des sogenannten Apokalyptischen sucht. Auch *Lücke* (a. a. O. S. 34 fll.) verfährt im Grunde nach dieser Weise. Richtiger ist *Auberlen's* (S. 79 fll.) Absicht, vor allen Dingen den reinen Begriff der *biblischen* Apokalyptik festzustellen; er aber geht von Daniel aus und will danach das Gleichartige und das Verschiedene in der neutestamentlichen Apokalypse be-

stimmen. Allein die Entstehungsgeschichte des Begriffs von Apokalyptik selbst (s. o.) weist auf den entgegengesetzten Weg. Von der johanneischcn Apok. aus ist Name und Begriff des Apokalyptischen entstanden und auf das Buch Daniel und die gesammte apokryphisch-apokalyptische Literatur, welche überdies in unverkennbarster Abhängigkeit von jenen beiden Apokalypsen im Kanon steht, übertragen. Apokalyptisch hat man genannt, was dem Buche, das sich selbst als eine *ἀποκάλυψις Ἰησοῦ Χϱ.* bezeichnet, gleichartig schien; die johanneische Apok. ist also das Normalmass, nach welchem der Begriff des Apokalyptischeu innerhalb und ausserhalb des Kanons bestimmt werden muss.

Anmerk. Es ist lehrreich, zuerst die auf anderm Wege gefundenen Bestimmungen zu vergleichen. *Lücke*, welcher mit Recht — und zwar gerade dem Grundgedanken der johann. Apok. entsprechend — das eschatologische Element in der apokalyptischen Prophetie hervorhebt („die eschatologische Apokalypse hat es vorzugsweise mit der Zukunft des göttlichen Reiches zu thun". S. 34), rechnet weiter zu den Eigenthümlichkeiten derselben: den universalhistorischen Gesichtskreis, die Verbindung von Weissagung und Geschichte, und zwar der vergangenen und gegenwärtigen nicht minder als der zukünftigen, womit dann weiter zusammenhange, theils dass man nicht immer deutlich sehe, was für den apokalyptischen Propheten wirklich vergangen, gegenwärtig oder zukünftig sei, und dass pseudepigraphischer Weise die ganze Prophetie irgendeinem ältern Manne (Henoch, Mose, Daniel u. s. w.) beigelegt werde, theils dass — wenn auch nur nach der ideellen Wahrheit des Symbols .— einzelnes Factische und selbst Chronologische geweissagt werde; als eigenthümliche Darstellungsform erscheine das Symbol, entsprechend der vorwiegenden Offenbarungsform der Vision. Dagegen erinnert *Hilgenfeld* mit Recht, dass diese ganze Begriffsbestimmung der principiellen Einheit ermangele, und dass gerade die johanneische Apok. weder universalhistorisch noch pseudepigraphisch ist. Er selbst will (a. a. O. S. 10 fll.) nur die jüdische Apokalyptik charakterisiren; was er über das Wesen der Apokalyptik im Allgemeinen andeutet (S. 8 f.), wendet er nicht ausdrücklich auf die johanneische Apok. an; doch ist seine Meinung auch in dieser Hinsicht einigermassen zu erkennen. Die Apokalyptik, sagt er, setzt den Abschluss der alten volksthümlichen Prophetie voraus; sie ist ein Nachtrieb, eine Nachbildung derselben. Von der alten Prophetie entlehnt sie die Form, das prophetische Gewand, so dass die pseudepigraphische Abfassung fast eine Nothwendigheit wird, aber auch den wesentlichsten Inhalt, nur mit dem Unterschiede, dass „es sich jetzt nicht mehr, wie früher, um die vorübergehende Berührung des Judenthums mit einer heidnischen Grossmacht handelt, son-

dern vielmehr um sein Verhältniss zu einer schicksalsvollen und mannichfaltigen, von einem heidnischen Volke auf das andere übergehenden Weltherrschaft"; die jüdische Apokalyptik will die Frage beantworten: „wie und wann die so lange Zeit von heidnischen Völkern besessene Weltherrschaft endlich auf das Gottesvolk übergehen werde" (S. 11 f.). Nach *Hilgenfeld's* Ansicht ist also das Apokalyptische nicht etwas wahrhaft Prophetisches; das kanonische Vorbild des Daniel und die apokryphischen Nachahmungen gelten ihm gleich, beiderlei apokalyptische Schriften sind nur Nachbildungen der volksthümlichen Prophetie. Demnach kann von einem wesentlich apokalyptischen Elemente, das auch den echten Propheten eigen sei (vgl. Apok. 10, 7), nicht geredet werden. Aber auch was über den apokalyptischen Grundgedanken gesagt wird, ist nicht richtig; Daniel weissagt nicht den Uebergang der Weltherrschaft von den Heiden auf das Gottesvolk. Ebenso wenig trifft dies bei der johann. Apok. zu. – Im Gegensatze zu *Lücke* wie zu *Hilgenf.* steht *Auberlen.* Auch er begreift die Apokalyptik zunächst in Beziehung auf das Verstummen der Prophetie im Allgemeinen; aber er lässt nicht, wie *Hilgenf.*, die Apokalyptik als eine Nachbildung der alten Prophetie aus den offenbarungslosen Zeiten erwachsen, sondern ihm gilt gerade die Apokalyptik als die höchste Spitze der wahren Prophetie: die Apokalypsen sollen „der Gemeine Gottes als prophetische Leuchten für die offenbarungslosen Zeiten dienen, in welchen sie in der Heiden Hände dahin gegeben ist (*καιροὶ ἐθνῶν*. Luc. 21, 24)". Die alttestamentliche Heidenzeit ist die nachexilische — für diese ist die Danielische Apok. bestimmt; die neutestamentliche Heidenzeit ist die „kirchengeschichtliche", die ganze Zeit bis an das Ende der Tage — für dieselbe ist die johann. Apok. gegeben. So sei es erklärlich, dass jedes Testament nur *eine* Apok. habe. Hiermit hange aber weiter zusammen, dass nicht nur die in den offenbarungslosen Zeiten auftretende apokryphische Nachahmung der Prophetie vorzugsweise die Apokalypsen zum Muster nahm („Es ist natürlich, dass die offenbarungslosen Zeiten, die noch unter dem frischen Eindruck der Offenbarung standen, sich in ihrem Nachbildungstrieb mit Vorliebe auf denjenigen Theil der heiligen Literatur warfen, welcher sie selbst zum Gegenstande hatte, um so mehr da sich hier die wunderbarste, gesteigertste Form der jetzt schmerzlich vermissten übernatürlichen Offenbarung fand"), sondern auch dass die Kritik und die Exegese, wegen des Mangels an pneumatischem Verständniss, gerade den Apokalypsen, als den wunderbarsten Erzeugnissen des Offenbarungsgeistes, am leichtesten Unrecht thut. Hinsichtlich des eigenthümlichen Charakters der Apokalypsen ergiebt sich aus ihrer besondern Bestimmung für die offenbarungslosen Heidenzeiten, dass sie einerseits universeller im Ueberblick, andererseits specieller in der Detail-

schilderung — d. h. in der Vorhersagung einzelner, auch weltgeschichtlicher, Facta und chronologischer Bestimmungen — sind, als die sonstige Prophetie (a. a. O. S. 79—85). Was *Aub.* S. 85 -89 über den Unterschied zwischen alt- und neutestamentlicher Apokalyptik sagt, berührt nicht das Wesen des Begriffs. Wichtiger ist wieder das Kapitel über „das *Wesen* der Apokalyptik", in welchem als *subjective Form* derselben der Traum und die Vision, als *objective Form* die Symbolik erläutert wird (S. 89—101). Der Prophet, sagt *Aub.*, redet nur im Geiste (1 Cor. 12, 3), der Apokalyptiker aber ist im Geiste (Apok. 1, 10. 4, 2): „der Mensch ist also hier, wo es sich nicht so wohl um eine unmittelbare Einwirkung auf die Zeitgenossen, als vielmehr um eine Eröffnung an alle kommenden Geschlechter handelt, allein mit dem sich offenbarenden Gott und vernimmt lediglich, was ihm von oben her enthüllt wird". Die Form der Symbolik aber, welche neben der Enthüllung für die Weisen zugleich eine relative Verhüllung beabsichtigt — so dass selbst für die Weisen die richtige Deutung sich nur allmälig bei fortschreitender Erfüllung darbietet (S. 95) — zeigt in den Apokalypsen, welche es vorzugsweise mit der zweiten Erscheinung Christi zum Gerichte zu thun haben, an, „wie alles Natürliche sterben muss, damit die Herrlichkeit des wesentlichen Geistlebens hervorbrechen kann" (S. 97). — Diese ganze Erörterung *Auberlen's* ruht auf einem Inspirations- und Weissagungsbegriffe, welcher uns ebenso wenig biblisch, als die dadurch bedingte Kritik und Exegese richtig scheint; jedoch können unsere Einwendungen hier nur das Einzelne betreffen. 1. Es ist weder richtig, dass der Unterschied zwischen gewöhnlicher und apokalyptischer Prophetie darin liege, dass der Apokalyptiker im Geiste sei, der Prophet nur im Geiste rede, noch dass die apokalyptische Offenbarungsform die wunderbarste und gesteigertste sei. Alle Propheten können nur deshalb im Geiste reden, weil sie im Geiste sind; darum bezeugt auch Joh. von sich selbst (1, 10; vgl. 1, 1 fll.) nicht, dass er als ein im Geiste Seiender ein Apokalyptiker, sondern dass er ein Prophet, wie alle andern, sei. Die besondere Offenbarungsform der ekstatischen Vision (und des Traumes) aber ist nicht die Spitze, sondern die unterste Stufe der göttlichen Offenbarung (Num. 12, 6 fll. Vgl. 1 Cor. 14, 2 fll.); ähnlicherweise steht auch die symbolische Form der prophetischen Rede hinter der nichtsymbolischen zurück; und dass die Symbolik nicht dem Wesen der Apokalyptik angehört, geht daraus hervor, dass sowohl prophetische Reden apokalyptischer Art sich finden ohne symbolische Form — vor allen andern die apokalyptischen Reden des Herrn selbst — als auch symbolische Reden von nicht apokalyptischer Natur. 2. Hiermit hängt genauer zusammen, was *Aub.* über den eigenthümlichen Inhalt der apokalyptischen Prophetie und die mehr für alle kommenden Geschlechter als für einen dem

Propheten gegenwärtigen Kreis gültige Bestimmung derselben sagt. Gewiss, wenn die Apokalyptik die Aufgabe hätte, in universellem Ueberblick und zugleich in specieller Detailschilderung die Facta und chronologischen Verhältnisse der Welt-, Kirchen- oder Reichsgeschichte vorherzusagen, so würde erst den kommenden Geschlechtern eine solche Weissagung gelten und durch die allmälige Erfüllung allmälig verständlich werden. Aber Joh. schreibt seine Apok. für einen bestimmten Gemeinekreis, in der ausdrücklichen Absicht, die ihm gegenwärtigen Gemeinen, nicht alle kommenden Geschlechter, zu erbauen; und anderseits ist es entschieden zu leugnen, dass die johann. Apok. einen universellen oder speciellen Ueberblick über die Geschichte bis zur Parusie geben wolle. Beides kann die von *Aub.* vertretene Auslegungsweise nur durch das massloseste Allegorisiren aus dem Texte herausbringen. Jene angebliche Bestimmnng für alle kommenden Geschlechter setzt voraus, dass die sieben Gemeinen in diesem oder jenem Sinne allegorisch zu verstehen seien — hat man doch selbst die geographischen Namen der Städte allegorisch gedeutet! — diese universellen oder speciellen Vorhersagungen aber sind im Sinne *Auberlens* und vieler alten und neuesten Ausleger nur dadurch zu gewinnen, dass man auch die Visionen allegorisch deutet, welche ihre allegorische Natur durch nichts anzeigen, und dass man durch contextwidriges Allegorisiren den historischen Gesichtskreis des Propheten und die damit gegebene Bestimmtheit und Beschränktheit der Weissagung beseitigt. Jenes ist vorzugsweise bei den Siegel- und Posaunengeschichten, dieses bei den folgenden Kapp. der Fall. —

So gewiss als Begriff und Name des Apokalyptischen von der johann. Apok. herrührt, welche sich selbst für nichts Anderes als ein prophetisches Buch giebt, ist mit historischem Rechte nur dasjenige Prophetische als apokalyptisch zu betrachten, was diesem Buche, bei aller wesentlichen Gleichartigkeit mit den prophetischen Schriften Alten Testaments, eigenthümlich ist: nämlich der Grundgedanke von der persönlichen Wiederkunft Christi und der dadurch bedingten herrlichen und ewigen Vollendung des Gottesreichs. Diese apokalyptische Prophetie kann einerseits in vollster und reinster Gestalt nur auf neutestamentlichem Boden erwachsen — weil die wirkliche Erscheinung des Herrn im Fleische und die Vollziehung des Erlösungswerkes in sich selbst die thatsächliche Bürgschaft für seine endliche Erscheinung zum Gerichte und zur ewigen Vollendung seines Reiches ist (vgl. Apok. 1, 5. 18. 3, 21. 5, 5. 9 fll.), weshalb denn auch die prophetischen Reden des Menschensohnes selbst in musterhafter Weise apokalyptisch

(vgl. Matth. 24 f. 7, 22 f. Joh. 6, 39 fl.), nicht minder aber alle neutestamentlichen Schriften von apokalyptischen Weissagungsgedanken durchzogen sind (Rom. 8, 20 fll. 13, 11. 1 Cor. 3, 13. 5, 5. 15, 54 fll. Phil. 2, 9 fll. 3, 20 f. Tit. 2, 13. Hebr. 1, 10 fll. 4, 9 fll. Vgl. überhaupt alle Zeugnisse von der christlichen Hoffnung) — andererseits aber ist, wie Apok. 10, 7 tiefsinnig angedeutet wird, auch der alttestamentlichen Prophetie das apokalyptische Element eingeboren. Schon das Protevangelium (Gen. 3, 15) enthält den lebendigen Keim der gesammten biblischen Apokalyptik; je deutlicher aber in der Entwickelung der alttestamentlichen Prophetie das Bild des in das Fleisch kommenden Erlösers heraustritt, desto bestimmter gestaltet sich auch die apokalyptische Weissagung von der ewigen Vollendung seines Werkes und Reiches, wenn auch die apokalyptischen Weissagungen jener alten Propheten mit sittlicher Nothwendigkeit, weil die erste Erscheinung des Menschensohnes noch nicht wirklich geworden war, die Beschränkung an sich tragen, dass sie die erste und die zweite Zukunft Christi nicht mit neutestamentlicher Klarheit unterscheiden.

Eine bestimmtere Gestalt erhält aber diese wesentlich apokalyptische Weissagung durch das Verhältniss, in welches die Zukunft Christi und die Vollendung seines Reiches zu den antichristlichen Mächten gesetzt wird. Diese Beziehung im Allgemeinen ist der Natur der Sache nach nothwendig, weil Christi Zukunft nicht ohne seine richtende Thätigkeit, durch welche die siegreiche (vgl. Apok. 6, 2. 19, 11 fll.) Vollendung seines Reiches bedingt ist, gedacht werden kann (vgl. als Beispiele zu diesem gemeinsamen Grundzuge aller apokalyptischen Weissagung Ps. 110, 1 fll. Jes. 11, 4 fll. 66, 24. Matth. 7, 22. 25, 31 fll. 1 Cor. 15, 25 f.); aber in der biblischen Apokalyptik erscheint diese Beziehung auf die antitheokratischen und antichristlichen Mächte auch in concreter Fassung, und zwar der Art, dass sowohl die alttestamentliche wie die neutestamentliche Apokalyptik ihre Beziehung auf historisch gegebene Gestalten der ungöttlichen Weltmächte nimmt, dabei aber nicht nur die neutestamentliche überhaupt vor der alttestamentlichen, sondern auch innerhalb des N. T. selbst die apokalyptische Weissagung des Herrn — als die wahrhaft vollkommene — vor der johanneischen einen eigenthümlichen Vorzug hat. Für Daniel's Anschauung concentrirt sich die antitheokratische Weltmacht in der Person des Antiochus Epiphanes; gegen ihn und sein gotteslä-

sterliches Reich erhebt sich deshalb nach Daniels Apokalyptik das Endgericht *). Wenn der Herr selbst von seiner Wiederkunft zum Gerichte redet, so wendet er die Drohung in seiner Apokalyptik gegen Jerusalem und das Volk der Juden, das ihn verworfen hat. Er sagt aber nicht, dass die Zerstörung Jerusalems mit dem wirklichen Endgerichte zusammenfallen und dass er unmittelbar nach jenem Ereigniss sein Reich vollendet aufrichten werde; sondern er hebt den realen Zusammenhang zwischen jenem einzelnen historischen Gerichtsacte und dem endlichen Weltgerichte hervor. Er spricht den eschatologischen Charakter aus, welchen die Zertretung der heiligen Stadt durch die Heiden mehr als irgend ein anderes Ereigniss der Geschichte bis zur Parusie hin hat. Aehnlich, aber nicht ganz gleich, steht die Sache in der johann. Apok. Einerseits hat sich der historische Gesichtskreis des Joh. so erweitert, dass derselbe nicht allein das antichristliche Judenthum, sondern auch das antichristliche Heidenthum, welches in der Gestalt des von dem Blute der christlichen Märtyrer trunkenen Roms dem Propheten vor Augen steht, umspannt; andererseits aber deckt die apokalyptische Prophetie des Joh. (vgl. auch 2 Thess. 2, 3 fll. 1 Joh. 2, 18 fll.) den dämonischen Grund des Antichristenthums der Erdbewohner absichtlich und vollständig auf, so dass denn auch das Gericht über jene dämonischen Mächte einen besonders wichtigen Gegenstand der Weissagung bildet. Des Satans Synagoge sind die Juden, welche mit Lästerung und Gewaltthat den Gläubigen des Herrn Trübsal bereiten (2, 9. 3, 9), und in Jerusalem, wo auch Christus gekreuzigt ist, werden die beiden Zeugen desselben von dem Thiere aus dem Abgrunde getödtet (11, 7 fll.); die römische Weltmacht aber,

*) Gesetzt, dass Dan. 7, 26 (2, 34 f. 44 f. 7, 9—14) das Gericht Apok. 19, 11—21 (Matth. 24, 29 fll.), im Unterschiede von dem Apok. 20, 11 fll. (Matth. 25, 31 fll.), geschildert sei (*Auberlen*, S. 369), so würde die danielische Apokalyptik sagen, dass mit dem Gerichte über Antiochus das 1000jährige Reich beginne. Aber es ist willkürlich, in die danielische Prophetie die Vorstellung von dem 1000jähr. Reiche und von zwei Acten des Endgerichts aus der johann. Apok. einzutragen. Die Deutung auf Antiochus wird von *Auberlen* u. A. bei Dan. 7 bestritten, bei Kap. 8. zugegeben; aber der Parallelismus der einzelnen Weissagungen im Buche Daniel entscheidet gegen *Aub.* — Die durch den Text gebotene Anerkennung, dass jene apokalyptische Erwartung eine durch den gegebenen historischen Gesichtskreis stark beschränkte sei, hängt mit dem gleichfalls durch das Buch selbst aufgedrungenen Geständniss, dass dasselbe pseudepigraphisch sei, zusammen.

von dem satanischen Pseudopropheten bethört und das antichristliche Thierbild anbetend, steht ganz und gar im Dienste des Satans, ist das Hauptwerkzeug für seine Wuth gegen die Gemeine der Heiligen (Kap. 12 fll.). Demgemäss entwickelt sich dass Endgericht, nachdem Jerusalem getroffen ist (11, 1—14), in der Weise, dass zuerst die grosse Hure Babylon, das heidnische Rom (17, 1 fll.), darauf die dämonischen Mächte selbst, welche in jenem menschlichen Antichristenthum wirksam gewesen sind, gerichtet werden, nämlich zunächst das von den Heiden angebetete Thier und der Pseudoprophet (19, 11 fll.), dann aber auch der Satan selbst (20, 1 fll. 7 fll.). Den vollen Abschluss der ganzen eschatologischen Katastrophe bildet endlich das Gericht über alle Todten, bei welchem auch der Tod selbst und der Hades in den feurigen Pfuhl geworfen werden (20, 11 fll.). —

Zweierlei ist in dieser apokalyptischen Anschauung der antichristlichen Mächte und des Gerichtes über dieselben besonders zu bemerken: 1. das Gericht über Jerusalem ist einerseits nach seinem innern Zuhammenhange mit dem eigentlichen Endgerichte dargestellt — es gehört in die Reihenfolge der drei Wehe, von deren zweitem es die letzte Hälfte bildet, während das dritte über Babylon-Rom ergeht (11, 14), — andererseits aber ist dies Gericht über Jerusalem doch auch wieder von jenem Endgerichte selbst, welches erst nachfolgt, ausdrücklich unterschieden; überhaupt will die ganze Weissagung, welche sich darauf bezieht, dass die heilige Stadt von den Heiden getreten werden soll, nicht sowohl das zukünftige Factum der Zerstörung als solches vorausverkündigen, sondern vielmehr in eigenthümlich idealer Weise in den Zusammenhang der eschatologischen Entwickelung verweben (vgl. die Ausl. von 11, 1—14). 2. Die concrete Anschauung der heidnischen Weltmacht unter der dem Propheten gegenwärtigen Gestalt des römischen Weltreichs, welche sich nicht allein in der Gesammtschilderung Kap. 13, 17 fll., sondern auch in den bestimmtesten einzelnen Zügen (13, 18. 17, 9 fll.) ausspricht, erscheint durch den historischen Gesichtskreis des Joh. so sehr beschränkt, dass er schon den letzten der römischen Könige nennt, welcher bei der nahe bevorstehenden Zukuntt des Herrn (ἐν τάχει. ταχύ. 1, 1. 3. 22, 7. 12. 20) von dem Gerichte getroffen werden solle — ähnlich wie Dan. 7, 26 (s. o.). Der sechste König ist der gegenwärtige; der siebte wird nur kurze Zeit bleiben; der achte, die Personification des Thiers, wird der letzte sein (17, 10 f.).

Anmerk. Der Beweis für die obige Ausführung kann nur durch die Auslegung des Einzelnen aus dem Texte selbst erhoben werden; doch muss hier über das Wesen der Inspiration und der Prophetie so viel gesagt werden, als einerseits zum Abschluss des Vorhergehenden, andererseits zur Orientirung über die tiefer liegenden Gegensätze, welche die einander widerstreitenden Methoden und Resultate der Kritik und der Exegese der Apok. bedingen, erforderlich ist.

Auberlen (S. 411 fll.) hat nach den exegetischen Resultaten „drei Hauptgruppen von Auslegungen" unterschieden: 1. die kirchengeschichtliche, in Deutschland am bedeutendsten von *Bengel* vertreten, „betrachtet die Off. Joh. als ein prophetisches Compendium der Kirchengeschichte"; 2. die zeitgeschichtliche, von *Herder*, *Ewald*, *de Wette*, *Lücke*, *Züllig*, *Baur* u. A. angenommen, „geht von einem Begriffe der Prophetie aus, welcher ein wirkliches, gottgewirktes Schauen der Zukunft ausschliesst", und bezieht den Inhalt der Apok. auf Jerusalem und Rom; 3. die reichsgeschichtliche *), von *Hofmann*, *Hengstenb.*, *Ebrard* und *Aub.* selbst befolgt, „steht, was das Princip betrifft, auf Einem Boden mit der kirchengeschichtlichen. gegenüber der zeitgeschichtlichen. Sie glaubt an wirkliche Weissagung. Sie leugnet auch die Möglichkeit so specieller Weissagung nicht, — sondern nur, dass die neutestamentl. Apok., so wie sie factisch vorliegt, eine detaillirte Zukunftsgeschichte sein wolle", indem dieselbe vielmehr „die grossen Epochen uud die leitenden Potenzen der Entwickelung des Reiehes Gottes in seinem Verhältniss zum Weltreich darstellen will." — Aber wider diese Classification, welche (unter Nr. 2.) die einander fremdartigsten Anschauungsweisen zusammenbringt und (unter Nr. 1. 3) die gleichartigsten scheidet, erheben sich die schwersten Bedenken. Der Hauptfehler derselben ist dieser: die von *Bleek*, *de Wette* und *Lücke* geübte Auslegung ist einerseits ausdrücklich gegen die zeitgeschichtliche Auffassung der Apok., wie sie sich bei *Grot*, *Eichh.*, *Heinrichs* u. A. findet, gerichtet, und hat andererseits die textmässige Idee des *Reiches* Christi und der Vollendung desselben durch die Wiederkunft Christi als den Hauptgedanken der johann. Apok. richtig erfasst; dasjenige aber was in Beziehung auf den apokalypt. Grundgedanken von der Vollendung des Reiches Christi die sogenannten reichsgeschichtlichen Ausleger **) von *Lücke*

---

*) Vgl. dagegen *Baur*, die reichsgeschichtl. Auffassung der Apok. Theol. Jahrbücher. XIV. Tüb. 1855. 2. S. 283 fll.

**) Zu welchen übrigens *Hofmann* schwerlich gerechnet werden kann, weil er im Grunde die ganze Apok. nicht auf den Verlauf der Geschichte bis zum Ende hin, sondern nur auf das Ende selbst bezieht, auch in einem speciellen Puncte den zeitgeschichtlichen Auslegern gleich steht. Denn im Princip ist es einerlei, ob man den

u. A. wahrhaft unterscheidet, ist nichts Anderes als was sie den kirchengeschichtlichen gleichstellt, nämlich das angebliche geschichtliche Detail, welches die reichsgeschichtlichen und die kirchengeschichtlichen Ausleger nur dadurch herausbringen, dass sie gerade mit denjenigen unter den zeitgeschichtlichen Auslegern (*Grot.*, *Eichh.*, *Herder*, *Heinrichs* u. A.), gegen welche *Bleek*, *Lücke* und *de Wette* fortwährend streiten, in der Willkühr des Allegorisirens wetteifern. — Naturgemäss wird man die kritischen und exegetischen Auffassungen der Apok. nach der principiellen Stellung unterscheiden, welche dieselben zu dem eigenthümlich prophetischen Charakter, den das Buch beansprucht, und zu dem apokalyptischen Grundgedanken, der das Ganze durchzieht, einnehmen. 1. Von einem *rationalistischen* Inspirations- und Weissagungsbegriffe aus wird der prophetische Charakter, welchen die Apok. sich selber vindicirt, geradezu geleugnet, der Grundgedanke aber gänzlich verflüchtigt. Sagt Joh., dass er im Geiste gewesen sei, so ist dies eine grata fraus (*Eichh.* ad 4, 1); alle angeblichen Visionen sind in der That nichts Anderes, als Fictionen eines poetischen Ingeniums, denn durch alle jene symbolischen Bilder stellt der Verf. „ein zukünftiges Ereigniss, dem alle Christen mit Zuversicht entgegensahen, dar, den Sieg des Christenthums über Juden- und Heidenthum" (*Eichh.*, Einl. S. 338). Wenn es in der Apok. heisst, dass *Christus* siegreich kommen werde, ist das nur eine „sogar in prosaischen Vorträgen" gewöhnliche Metonymie, welche in derselben Weise von „dem Christenthum" zu verstehn ist, wie Jerusalem und Rom metonymisch oder symbolisch das Judenthum und das Heidenthum bedeuten (a. a. O. S. 332). Auf diesem rein rationalistischen Standpuncte stand schon *Grot.*, welcher deshalb auch in der Auslegung des Einzelnen oft auf überraschende Weise mit *Eichh.* stimmt (vgl. z. B. ad 1, 7: Aderit cum magna tempestate adversus incredulos Judaeos et Romanos. Ad 3, 12: Sensus est, eos qui in persecutione Neroniana constantes fuerint, visuros Spiritu prophetico, quomodo Deus secundum sua promissa triumphaturus sit de Judaeis et Romanis, quod praecipuum est Apocalypseos argumentum). — 2. Von einem *magischen* Inspirations- und Weissagungsbegriffe aus erklären die, welche *Auberlen* die kirchengeschichtlichen und die reichsgeschichtlichen Ausleger nennt. Man findet in der Apok. die speciellsten, auch chronologischen, Vorhersagungen, welche sich im Verlauf der ganzen Zeit von der Gegenwart des Joh. bis zur Parusie des Herrn erfüllen. Durch allegorische Deutung werden diese Präsagien

---

Antichrist der Apok. für den wiederkehrenden Nero hält — was *Aub.* als etwas der zeitgeschichtlichen Auslegung Eigenthümliches hervorhebt — oder für den wiederkehrenden Antiochus Epiphanes (*Hofm.* II, 345).

aus dem Texte gewonnen, wie umgekehrt die historischen Beziehungen der Apok. auf die Gegenwart des Joh. durch allegorische Deutung beseitigt werden. Auf diesem Standpuncte finden wir den *N. de Lyra*, nachher namentlich die alten Protestanten mit ihren Deutungen auf die Türken und den Pabst (vgl. z. B. *Nic. Collado* l. c. p. 32: totum hunc librum – spectare praecipue ad describendam tyrannidem spiritualem Romani papatus et totius cleri ejus), dann *Bengel* mit seiner apokalyptischen Chronologie, neuerlich *Hengstb.*, *Ebrard*, *Auberlen*, auch *Hofmann;* und wenn diese häufig allgemeine Begriffe (Mächte, Potenzen, Richtungen u. dgl.) an die Stelle der von den ältern Auslegern gleicher Art gefundenen bestimmten Gestalten setzten, so hat jüngst *H. J. Gräber*, Vers. einer historischen Erkl. der Off. des Joh. Heidelb. 1857 (vgl. auch *Ch. Paulus*, Blicke in die Weissagung der Off. des Joh. Stuttg. 1857. *J. Ph. Sabel*, die Offenb. Joh. aus dem Zusammenhange der messian. Reichsgeschichte —. Heidelb. 1861.) wiederum die Türken und den Pabst zu Hauptgegenständen der Apok. gemacht. — 3. Von einem *ethischen* *) Inspirations- und Weissagungsbegriffe aus will der vorliegende Versuch die Erklärung der Apok., im Anschluss an die Arbeiten von *Bleek*, *de Wette* und namentlich von *Lücke*, geben. Im entschiedensten Gegensatze zu jeder rationalistischen Leugnung der wirklichen Inspiration wird hier das wahrhaft prophetische Wesen der Apok. anerkannt, aber anders verstanden als in jenem magischen Sinne. Wenn *Bengel* (a. a. O. S. 89) urtheilen kann, dass die einzelnen Ausdrücke der prophetischen Sprache, als Engel, Himmel, Sonne u. dgl., gleich „Rechenpfennigen" bald dies bald jenes bedeuten **), so wird das hier ebenso bestimmt geleugnet, als die Möglichkeit, dass Johann. (Apok. 13, 18) den Thiernamen durch die Zahl 666 beschrieben, aber selbst *nicht* gewusst habe (*Hofm.* a. a. O. II. S. 312. Ebenso *Kliefoth.* Theol. Zeitschr. 1862. S. 83. *Christiani*). Diese Beispiele charakterisiren den Unterschied zwischen einem magischen und einem ethischen Inspirationsbegriff. Nach jenem steht dasjenige, was der Prophet schaut, als ein fremdes Object ihm äusserlich gegenüber; er kann alles schauen, was die göttliche Offenbarung ihm zeigen will, und sagen, was er geschaut hat. Nach ethischer Anschauung der

*) Vgl. meine Abhandlung De rei propheticae in Vet. Test. — natura ethica. Götting. 1852. Apologet. Beiträge. I. Gött. 1865. —

**) Die Erde 10, 2 soll bedeuten: Asien (*Ben.*), die Juden (*Alcasar*), die Frommen (*Aretius*), den christl. Theil der Erde (*Vitr.*), Europa (*Launoi*), die „gottgetreue Welt" (*Stern*), u. s. w. — Sterne bedeuten: doctores ecclesiae (*Aret.* ad 6, 12), haeretici (*Beda* ad 8, 10), Bischöfe (*Stern* zu 8, 10), Juden (*Böhmer* ad 6, 12), Herrscher (*Hengstb.*) u. s. w. —

Sache ist die prophetische Vision, welche sich durch göttliche Inspiration im Geiste des Propheten gestaltet, durch die ganze Subjectivität des Menschen bedingt; was der Prophet schreibt, ist nicht die pure „Copie“ eines himmlischen Buches (*Bengel*, a. a. O. S. 319), sondern ein göttlich-menschliches Product seiner durch den inspirirenden Gottesgeist getragenen Thätigkeit, in welcher der prophetische Schriftsteller auch nach seinem menschlichen Kunstverständniss verfährt. Nach einem magischen Inspirationsbegriffe kann man auf die Frage, warum das von Joh. verschlungene Büchlein in seinem Munde süss, in seinem Bauche aber bitter gewesen sei (10, 9 f.), antworten (*Hofm.* II. S. 342): „dass der Mund des Sehers seinem Berufe geweiht war, aber sein Bauch der irdischen Welt angehörte“; ethischer Weise dagegen erscheint die Inspiration als eine solche, welche die ganze einheitliche Persönlichkeit des Menschen nach allen seinen Kräften ebenmässig heiligt und leitet, den Willen wie das Wissen, die Vernunft wie das Gewissen und die Phantasie, das Reden wie das Schreiben und das Handeln. — Demgemäss muss man die einzelnen Visionen, welche Joh. beschreibt, für das annehmen, wofür er selbst sie giebt; er hat das alles wirklich gesehn, und die Visionen sind nicht blosse Erdichtungen (*Eichh.*, *Ewald* u. A.). Aber die geschauten Gegenstände haben sich sittlicherweise nach Massgabe der menschlichen Subjectivität des Propheten gestaltet. Joh. hat z. B. (Kap. 4) die Cherube anders geschaut und deshalb anders beschrieben, als Ezechiel, aber mit derselben subjectiven Wahrheit, während nur einer von beiden Propheten ohne Irrthum reden könnte, wenn es sich um objective Wirklichkeit handelte. So haben auch die Visionen, in denen Joh. die einzelnen, der Parusie des Herrn vorhergehenden Plagen angeschaut hat, sich seinem von Gott erleuchteten Geiste ohne Zweifel so dargestellt, wie er selbst bezeugt; daraus würde aber nur dann folgen, dass jede einzelne Vision eine bestimmte, thatsächlich zu erfüllende Weissagung enthalte, wenn nicht die Phantasie eines Propheten ebenso gut von dem inspirirenden Geiste Gottes angefasst würde, wie jedes andere Vermögen seines inwendigen Menschen, und wenn es nicht demgemäss eine vom Geiste Gottes getragene und geheiligte Poesie gäbe, welche der zu verkündigenden Wahrheit die erhabene Schönheit der wahrhaft angemessenen Form verleiht. Die Poesie des Apokalyptikers steht in demselben lebendiden Verhältniss zu dem Gegenstande seiner Weissagung, wie die Rhetorik eines Paulus oder Johannes zu dem Inhalte ihrer evangelischen Botschaft und Paraklese. — Hiermit hängt endlich auch zusammen, dass der Apokalyptiker unbeschadet seines wirklichen Prophetenthums durch seinen historischen Horizont sittlicherweise beschränkt ist. Ein ächter Prophet masst sich nicht an, was die Sibylle von sich rühmt:

Οἶδα ἐγὼ ψάμμων τ' ἀριθμοὺς καὶ μέτρα θαλάσσης,
οἶδ' ἀριθμοὺς ἄστρων καὶ δένδρεα καὶ πόσα φύλλα κτλ.

(L. VIII p. 749 Sibyllina orac. — op. et stud. Servatii Gallaei. Amst. 1689); und Joh. weissagt nicht, was der ausdrücklichen Warnung des Herrn zum Trotz viele Ausleger aus der Apok. haben entziffern wollen, Tag und Stunde der Aufrichtung seines Reichs — die Künstelei, mit welcher ein sonst so redlicher Schriftforscher wie *Bengel* (Ordo temporum. Stuttg. 1741. p. 303 sq.) die deutlichsten Schriftstellen (Marc. 13, 32. Act. 1, 7) zu entkräften sucht, ist unerhört — sondern Joh. irrt darin, dass er die ihm gegenwärtige Gestalt des römischen Weltreichs für die letzte, durch den bald kommenden Herrn selbst zu überwindende Erscheinung der Art hält. Mit diesem Irrthum besteht die Wirklichkeit einer sittlich verstandenen Inspiration, weil dieselbe den Menschen nicht von den natürlichen Grundbedingungen seiner individuellen Persönlichkeit losreisst; was man aber einem Propheten nicht zutrauen darf, ist z. B. der selbst von gebildeten Heiden verlachte Wahn, dass der todte Kaiser Nero (*Ewald, Lücke, de Wette* u. A.) — oder wie *Hofmann* will, dass Antiochus Epiphanes — als Antichrist wiederkehren werde. —

§. 3.

Ursprüngliche Bestimmung und Ursprung der Apokalypse.

1. Ueber die *ursprüngliche Bestimmung* der Apok. — worunter nicht nur der Leserkreis nach seiner äusserlichen localen Begrenzung, sondern auch die durch dessen concrete Zustände und Bedürfnisse bedingte Absicht des Buches verstanden ist — braucht nur deshalb mit wenigen Worten besonders geredet zu werden, weil jene ursprüngliche Bestimmung, welche an sich mit grosser Evidenz aus dem Context hervorgeht, von Wichtigkeit ist für die schwierige und streitvolle Untersuchung über den Ursprung, insbesondere über den Verfasser und die Abfassungszeit des Buches. Der kleinasiatische Leserkreis wird in der Apok. selbst (1, 4. 11. Kap. 2. 3) ausdrücklich genannt; denn wenn auch die Siebenzahl der Gemeinen eine gewisse typische Bedeutung hat und der gesammtkirchlichen Beziehung, welche der Apok. kraft ihres Grundgedankens eigen ist und von ihr selbst geltend gemacht wird (vgl. 1, 3. 22, 7. 16 fll.), entspricht: so ist doch die einfache geographische Bestimmung im Texte um so weniger durch irgendwelche Allegoristik zu beseitigen, als gerade auf dem

festen Grunde bestimmter historischer Verhältnisse *) jene typische Beziehung auf die Gesammtkirche mit Sicherheit beruht (S. zu 1, 4. 11. 20).

Auch die innerliche Zweckbestimmung der Apok. ist aus dem Texte selbst deutlich zu erkennen. Die § 2, 2 erörterte parakletische Verarbeitung des Grundgedankens von der bevorstehenden Wiederkunft des Herrn dient eben, der besonders im Eingange und im Schlusstheile, aber gelegentlich auch an andern Stellen, ausgesprochenen Absicht (vgl. 1, 3. 9. Kap. 2. 3. 16, 15. 22, 7. 10 fll.), die sieben Gemeinen — und weiterhin die gesammte Kirche — theils bei der schon vorhandenen und noch weiter zu erwartenden Bedrängnis von Seiten der antichristlichen Welt (Juden und Heiden) durch die Hoffnung auf jene Zukunft des Herrn zu ermuthigen und in der Treue zu stärken, theils aber auch (vgl. die sieben Briefe) die innern Schäden der Gemeinen selbst zu strafen und zu bessern, die guten Zustände zu wahren und zu befestigen, und überhaupt die durch Christum Erlösten so zu lehren und zu leiten, dass sie den seligen Lohn, mit welchem der Herr kommt (22 12), empfangen. — Der Zweck der Apok. ist also, auch abgesehen von den besonderen innern Verhältnissen der sieben Gemeinen, insofern ein eigenthümlicher, als die schon erduldete und noch bevorstehende Trübsal die nächste Veranlassung ist, den an tröstlicher Hoffnung und an ernster Warnung gleich reichen Grundgedanken von der persönlichen Zukunft des Herrn so nachdrücklich durchzuführen, dass die prophetische Paraklese des ganzen Buches auf jenes Ende hinzielt (d. h. apokalyptischer Art ist. Vgl. § 2, 3); aber auf der andern Seite ist überall keine neutestamentliche Paraklese denkbar, welche nicht wenigstens mit-

---

*) *Hengstb.* (I. S. 83), welcher auch darin irrt, dass er das 1, 4 fll. Gesagte nicht auf die ganze Apok., sondern nur auf Kap. 2. 3 bezieht, sagt: „Joh. hatte, da er an *sieben* Gemeinen schrieb, schon das Vorbild der sieben katholischen und der vierzehn Paulinischen Briefe (mit Einschluss des Briefes an die Hebr., der jedenfalls, wenn auch nicht ganz direct, aus dem Quell des Paulus geflossen) vor Augen." Die Willkühr in diesem krit. Ausspruche — welcher nicht nur voraussetzt, dass Joh. unsern epistolischen Kanon gehabt habe, sondern demselben auch eine ganz sinnlose Beziehung auf die einfache und doppelte Siebenzahl jener Briefe unterschiebt — ist so gross, dass *Lücke* (S. 421) die wirkliche Meinung *Hengstb.'s* nicht einmal richtig zu verstehen wagt. Vgl. dagegen *Bleek*, Stud. u. Krit. 1855. S. 168. — Der *Muratorische* Fragmentist meint, dass Paulus dem Johannes nachgefolgt sei, da auch jener an sieben verschiedene Gemeinen seine Briefe geschrieben habe. —

telbar dem Zwecke diente, die Gläubigen dem kommenden Herrn, dem sie gehören, zuzuführen, und zwar — was in der Natur des Gegensatzes zwischen dem Reiche Christi und der Welt nothwendig liegt — mitten durch die unvermeidliche Trübsal hindurch. So hat die Apok. auch in ihrem Zweck dasjenige ausschliesslich und unmittelbar, was in der ganzen übrigen neutestamentlichen Literatur als ein unentbehrliches besonderes (apokalyptisches) Moment erscheint (vgl. 1 Cor. 1, 8. 2 Cor. 4, 14 fll. 5, 10. 11, 2. Phil. 3, 20 f. 2 Tim. 2, 9 fll. 1 Ptr. 1, 18 fll. 4, 12 fll. Jac. 5, 7 fll. 1 Joh. 2, 28). —

2. Die Frage nach der ursprünglichen Bestimmung der Apok. führt selbst weiter zurück auf die letzte kritische Frage nach dem *Ursprunge* des Buchs, d. h. nach der Person des Verfassers, nach Zeit und Ort der Abfassung. Wenn der Apokalyptiker (vgl. 1, 9) seiner Lebensstellung nach in den örtlichen Kreis gehört, in welchem seine ersten Leser sich befinden, dieser Kreis aber in einer gewissen Zeit als der apostolisch-johanneische erscheint, so ergiebt sich von selbst die Frage: ob der Johannes, welcher sich als Verfasser der Apok. darstellt, für den Apostel zu halten sei, oder nicht, eine Frage, zu deren Beantwortung es höchst wichtig ist, die Zeit der Abfassung des Buches in ihrem Verhältniss zu der — freilich an sich selbst gleichfalls ungewissen — Zeit, während welcher der Apostel Joh. in Kleinasien wirkte, möglichst zu bestimmen.

Die Kritik ist an das *Selbstzeugniss* des Buches und an die Zeugnisse der kirchlichen *Tradition* gewiesen. Jene Aussagen des Buches über sich selbst — bei deren Erörterung die auf Zeit und Ort der Abfassung bezüglichen von denen, welche die Person des Verfassers betreffen, unterschieden werden können und müssen — erscheinen in dem Masse zweifelhaft, als die Auslegung im Ganzen und im Einzelnen streitig ist; die Zeugnisse der Tradition aber sind weder unter einander, noch mit den eigenen Aussagen des Buches in völliger Uebereinstimmung. Wenn nun auch in letzterm Falle das eigene Zeugniss des Buches dem der Tradition unbedingt vorzuziehen ist, so wird doch die kritische Untersuchung um so schwieriger, je gewichtiger der dem Buche selbst widersprechende Zeuge an sich, etwa seines Alters wegen, ist, und je weniger die Entstehung seines Irrthums sich nachweisen lässt. — Zu diesen exegetischen und historischen Schwierigkeiten kommt noch der Umstand, dass die Apok. vermöge ihrer eigenthümlichen prophetischen Art, nach Inhalt und Form, gleichsam wie ein Prüfstein

für die ganze theologische Bildung des Kritikers und Exegeten sich zeigt und, auch abgesehen von der wissenschaftlichen Bearbeitung, für die lautere Hoffnung des christlichen Glaubens ebenso gewiss, als scheinbar für den nach Zukunftsenthüllungen lüsternen Vorwitz, einen reichen Stoff enthält. So erklärt sich nicht nur der schwärmerische Missbrauch, welcher mit dem Buche getrieben ist, sondern auch die Animosität, durch welche auch die wissenschaftlichen Untersuchungen über dasselbe mehr als bei irgend einem andern biblischen Buche — ausgenommen vielleicht die alttestamentliche Apok. — getrübt sind. Das Kühnste in dieser Hinsicht wird wohl *Hengstb.* (II, 372) gesagt haben: „Die Stellung, die jeder zu dem Inhalte des Buches nimmt, entscheidet über Seligkeit und Verdammnis (22, 18. 19)." —

A. Das *Selbstzeugniss* des Buches

a. über die Zeit und den Ort der Abfassung ist

α. ein directes, d. h. es finden sich in der Apok. ausdrückliche Angaben, aus welchen Zeit (und Ort) der Abfassung erkannt werden kann, ohne dass es, wie bei den indirecten Zeugnissen (s. u.), der vermittelnden Combination von anderweit vorliegenden Verhältnissen bedarf.

Wie die apokalyptische Weissagung des Joh. auf ihr eigentliches Ziel, nämlich die Wiederkunft des Herrn, in der Weise hinblickt, dass neben dem ungläubigen Judenthume auch das antichristliche Heidenthum, und zwar unter der concreten Gestalt des weltherrschenden Römerthums, in dem historischen Gesichtskreise des Propheten dasteht (vgl. § 2, 3): so enthält die Apok. in diesen beiden Beziehungen directe chronologische Zeugnisse, nämlich Kap. 11, 1—14 und Kapp. 13. 17. Stimmen die beiden Zeugnisse in chronologischer Hinsicht überein, so ist das um so wichtiger, je verschiedener im Uebrigen der Inhalt der erstern Stelle von dem der beiden letzteren ist.

Ob 11, 1—14 *) die bevorstehende Zerstörung Jerusalems als solche geweissagt werde oder nicht, mag hier völlig unentschieden bleiben; für das chronologische Interesse genügt es, dass jene Prophetie auf der *Voraussetzung* ruht, *dass die Zerstörung der heiligen Stadt noch nicht erfolgt sei.* Dies aber geht mit der grössten Evidenz aus dem Texte

---

*) Warum *E. Böhmer* (Ueber Verfasser und Abfassuugszeit der Johanneischen Apok. u. s. w, Halle 1855. S. 23) auf 11, 1 fll. keine Rücksicht genommen hat, ist unbegreiflieh. Uebrigens setzt auch er die Apok. in die Zeit vor der Zerstörnng Jerusalems.

hervor, weil gesagt ist (V. 2): dass die heilige Stadt, d. h. Jerusalem (vgl. noch V. 8), von den Heiden getreten werden solle (— *τ. ἔθνεσιν· καὶ τὴν πόλιν τὴν ἁγίαν πατήσουσι.* Vgl. Luc. 21, 24: *καὶ Ἱερουσαλὴμ ἔσται πατουμένη ὑπὸ ἐθνῶν*). Dies für einen unbefangenen Sinn völlig unzweideutige Zeugniss der Apok. selbst würde man schwerlich jetzt noch missverstehn (*Hofmann*, a. a. O. II, S. 301. *Hengstb.* u. A.), wenn nicht die Anerkennung desselben das Geständniss mit sich brächte, dass ein so bedeutender Zeuge wie *Irenaeus* eine irrige Angabe über die Abfassungszeit des Buches gemacht habe (s. u.).

Das chronologische Resultat aus 11, 1 fll. wird durch das Kap. 13. und Kap. 17 Gesagte bestätigt. Auch hier kommt es nicht auf eine völlig sichere Erklärung aller einzelnen Schwierigkeiten an, sondern auf die Anerkennung gewisser Grundzüge der Auslegung: dass das aus dem Meere aufsteigende Thier mit seinen 10 Hörnern, 7 Häuptern und 10 Kronen (Kap. 13) im Wesentlichen nichts Anderes bedeute, als das die grosse Hure tragende Thier mit sieben Häuptern und zehn Hörnern (Kap. 17); dass nämlich, so gewiss als der 13, 18 angedeutete Name jenes Thiers (*Λατεῖνος*) nur an das römische Weltreich denken lässt, auch der mysteriöse Name Babylon (17, 5) auf Rom ziele; und dass 17, 9 nicht nur die sieben Hügel der Urbs septicollis angedeutet, sondern auch die 17, 10 genannten *βασιλεῖς ἑπτά*, welche durch die sieben Hörner abgebildet sein sollen, nicht von Königthümern oder Reichen, sondern von persönlichen Herrschern, mithin von den Kaisern des Römerreichs, zu verstehen seien. Ist das richtig, so widerspricht 17, 10 jedenfalls der Angabe des *Irenaeus*, dass die Apok. unter Domitian geschaut sei; denn wenn fünf von den Häuptern, d. h. Kaisern, gefallen sind, so kann derjenige, welcher gegenwärtig ist, der sechste, keinenfalls ein späterer als Vespasian sein; auf diesen nämlich kommt man, wenn man mit Augustus anfängt und die drei zwischen Nero und Vespasian liegenden (Galba, Otho, Vitellius) überschlägt, die kurze Herrschaft derselben als ein Interregnum betrachtend (vgl. *Sueton.* Vespas. 1: *Rebellione* trium principum et caede *incertum* diu et quasi *vagum imperium* suscepit firmavitque tandem gens Flavia). Hiernach würde die Combination von 17, 10 mit 11, 1—14 ergeben: dass die Apok. in dem Theile der Regierungszeit Vespasians, welcher vor die Zerstörung Jerusalems fällt, geschrieben sei, d. h. zwischen Ende December des Jahres 69 und Frühling 70. Und wenn der Herrntag 1, 10 (s. zu d. St.) nicht

für einen Sonntag, sondern für den bestimmten Tag, nach welchem die Sonntage als Herrntage bezeichnet worden sind, zu halten wäre, so würde folgen (*Böhmer*, S. 29), dass Joh. am christlichen Ostertage des Jahres 70 die Offenbarung geschaut habe.

Ewald u. A. betrachten als den sechsten, für Joh. gegenwärtigen (17, 10), Kaiser nicht den Vespasian — weil sie diesen nicht als den unmittelbaren Nachfolger Nero's rechnen — sondern den Galba. In chronologischer Hinsicht ist der Unterschied unbedeutend, da Galba vom Juni 68 bis zum Januar 69 die Herrschaft besass; wichtiger ist die Verschiedenheit der Auslegung von Kap. 13 und Kap. 17, auf welcher jenes und dieses chronologische Resultat beruht. Nach unserer Ansicht setzt die Darstellung in Kap. 13 voraus, dass nicht allein Galba, sondern auch Otho und Vitellius — welchen Letztern *Ewald* gar nicht berücksichtigt — der Vergangenheit angehören, während die Vergleichung von Kap. 17 ergiebt, dass Vespasian gegenwärtig die Herrschaft hat. Denn indem Joh. (13, 1 fll.) dem Thiere *sieben* Häupter — darunter eins zum Tode verwundet, jedoch geheilt — zugleich aber *zehn* Hörner und *zehn* Kronen zuschreibt, so versteht er einerseits *zehn* βασιλεῖς (vgl. 17, 10), d. h. *Personen*, deren wirkliche Herrschaft durch zehn Hörner und Kronen abgebildet wird, nämlich 1. Augustus, 2. Tiberius, 3. Caligula, 4. Claudius, 5. Nero, 6. Galba, 7. Otho, 8. Vitellius, 9. Vespasian, 10. Titus; andererseits aber können die drei Usurpatoren zwischen Nero und Vespasian nicht gleich den übrigen Kaisern als drei *Häupter* des Thiers gelten; vielmehr hat die rebellio trium principum, welche das imperium zu einem incertum et quasi vagum gemacht hat (s. o.), dem Thiere eine tödtliche Wunde am Haupte geschlagen, welche nur dadurch, dass Vespasian die Herrschaft ergriffen hat, geheilt ist. Dieser also erscheint als das *sechste Haupt* des Thiers; er ist der Erste aus der gens Flavia, welche das wankende Imperium wieder befestigt hat. Ob aber das sechste oder siebte Haupt gegenwärtig regiert, geht nicht aus Kap. 13, wohl aber aus Kap. 17 hervor. Bei wesentlich gleicher Bedeutung im Ganzen ist doch die Vorstellung im Einzelnen nicht durchaus dieselbe. Kap. 13 erscheint ein Thier als das Bildniss des antichristlichen Römerreichs; Kap. 17 schildert in der Gestalt der von dem Blute der Heiligen trunkenen Hure, welche auf jenem Thiere sitzt, die Weltstadt Rom, als den concreten Inbegriff der römischen Weltherrschaft (vgl. 17, 18: ἡ πόλις. V. 9: ὄρη ἑπτά). Aber auch das Thier selbst

wird in etwas anderer Weise geschildert und gedeutet. Gleich sind die *sieben Häupter*, d. h. Kaiser; aber von zehn Kronen ist keine Rede, sondern nur von zehn Hörnern, welche jedoch nicht wie Kap. 13 in einer Parallele mit den sieben Häuptern stehen, sondern noch zukünftige Könige (17, 12) abbilden. *Diese* zehn Hörner haben also mit der Zählung und Deutung der sieben Häupter, welche aus Kap. 13. und 17, 10 fest steht, gar nichts zu thun. Die sieben Häupter sind, wie Kap. 13, die Kaiser Augustus, Tiberius, Caligula, Claudius, Nero — diese fünf sind gefallen (17, 10) — Vespasian — der sechste, welcher gegenwärtig ist — und Titus — der Andere, welcher noch nicht gekommen ist und, wenn er gekommen sein wird, nur kurze Zeit bleiben wird. Der *achte*, durch kein besonderes Haupt an dem Thiere abgebildete, weil er selbst als Personification des ganzen Thieres angesehen wird (17, 11), ist dann Domitian, der zweite Sohn Vespasians, der Bruder des Titus; von ihm heisst es deshalb: *ἐκ τῶν ἑπτά ἐστιν* (s. d. Ausl.). Diesen achten Kaiser betrachtet Joh. nicht nur als die individuelle Personification des römischen Antichristenthums, sondern auch als den letzen Inhaber der römischen Weltherrschaft; wie dieselbe in seiner Person ihre vollendete Erscheinung findet, so geht sie auch mit ihm zu Grunde (17, 8. 11 fll.).

Im chronologischen Interesse ist nur noch ein Moment der Darstellung 17, 8 fll. besonders in's Auge zu fassen, welches dazu dient, die Andeutung in 17, 10 noch genauer zu bestimmen. Das Thier, sagt Joh. (17, 8. 11), war und ist nicht und wird aus dem Abgrunde aufsteigen. Unerörtert darf hier bleiben nicht nur das *μέλλει ἀναβαίνειν ἐκ τ. ἀβύσσου* (V. 8), sondern auch das Verhältniss der ganzen Vorstellung zu der von der geheilten Todeswunde (13, 3. 14); es kommt nur auf Folgendes an: das Thier *ist nicht*, und doch *ist* das sechste seiner Häupter. Dies kann nur den Sinn haben, dass der gegenwärtige, durch das sechste Haupt significirte Kaiser (Vespasian) in einer solchen Art und Weise die Herrschaft hat, dass er allerdings in einer Hinsicht als wirkliches Thierhaupt gelten muss, dabei aber in anderer Hinsicht gesagt werden kann, die durch das Thier significirte Weltherrschaft sei nicht da. Diese prophetische Räthselrede scheint also auf den Zeitpunct hinzudeuten, da Vespasian von seinen orientalischen Legionen als Kaiser ausgerufen war, während doch noch Vitellius an der Spitze seines germanischen Heeres stand. Da hatte Vespasian in der That schon das Imperium ge-

wonnen, denn es war nicht zweifelhaft, was das Ende des Bellum Vitellianum sein werde — Vespasian war schon das Haupt des Thiers; und doch war sein Imperium nicht unbestritten und ungetheilt, die römische Weltherrschaft lag weder in seiner noch in des Vitellius Hand — insofern sagt Joh.: das Thier ist nicht. Dieser Zustand der Dinge — welcher Egypten, Syrien (Palästina) und Asien, wo die Legionen dem Vespasian schwuren, gewaltig erregte (vgl. *Tacit.*, Histor. II, 78 sqq. *Sueton.*, Vespas. 5) fällt in den Anfang des Jahres 70. In diese Zeit also müssen wir auf Grund von 17, 8 fll. die Abfassung der Apok. um so gewisser setzen, als wir schon durch Kap. 11, 1 fll. angewiesen sind, jedenfalls *vor* der Zerstörung Jerusalems stehen zu bleiben *).

β. Das indirecte, seiner Natur nach unbestimmtere und zweifelhaftere (vgl. *Lücke*, S. 433 fll. 820 fll. mit *Hengstb.* I, S. 9 fll.) Selbstzeugniss der Apok. über die Zeit ihres Ursprungs liegt in dem hier vorausgesetzten Verhältniss der Christen zu Juden und Heiden und in den Andeutungen über die innerlichen Zustände der Gemeinen. Was in beiderlei Hinsicht in der Apok. sich findet, tritt einerseits selbst nicht sowohl in fester historischer Form, als vielmehr in dem Gewande prophetischer Schilderung auf; andererseits aber sind wir auch über die in der Apok. berührten historischen Verhältnisse durch anderweitige Nachrichten keineswegs so vollständig unterrichtet, dass wir mit Sicherheit die Zeitlage, welche in den einzelnen Andeutungen der Apok. sich abspiegelt, erkennen können.

Wie weit die Feindseligkeit der *Juden* gegen die Christen ging, ist aus 2, 9 f. 3, 9 (vgl. auch 11, 3 fll.) nicht deutlich zu ersehen. Lästerungen von Seiten derselben kamen in der ganzen apostolischen und nachapostolischen Zeit vor. Wir wissen auch, schon aus der Apostelgeschichte, dass die Juden, wo es anging, die heidnische Obrigkeit gegen die Christen aufhetzten. Bei dem Martyrium des Polycarp machten Juden und Heiden gemeinschaftliche Sache (Mart. Polyc. c. 10 sqq.). Unter römischer Herrschaft durften die Juden auf eigne Hand keine Gewaltthat an den Christen üben; dies gilt von der Zeit des Paulus so gut wie von der des Justin (vgl. *Justin.* Dial. c. Tryph. c. 16: *καταρώμενοι ἐν ταῖς συναγωγαῖς ὑμῶν τοὺς πιστεύοντας ἐπὶ*

*) Mit Unrecht also setzt z. B. *Eichh.* die Abfassung der Apok. zwischen die Jahre 71 und 78. Vgl. dagegen schon *Heinr.* —

τὸν Χριστόν. Οὐ γὰρ ἐξουσίαν ἔχετε αὐτόχειρες γενέσθαι ἡμῶν διὰ τοὺς νῦν ἐπικρατοῦντας· ὁσάκις δὲ ἂν ἐδυνήθητε, καὶ τοῦτο ἐπράξατε. Opp. ed. Otto. II p. 56 sq.). Es geschah jedoch namentlich in Zeiten der Empörung gegen die römische Herrschaft, dass die Juden auch gegen die Christen ihren Hass durch Gewaltthaten zeigten (*Justin.* Apol. I c. 31. Opp. I p. 78: *ἀναιροῦντες καὶ κολάζοντες ἡμᾶς ὁπόταν δύνωνται — καὶ γὰρ ἐν τῷ νῦν γεγενημένῳ ἰουδαϊκῷ πολέμῳ Βαρχωχέβας — Χριστιανοὺς μόνους εἰς τιμωρίας δεινάς, εἰ μὴ ἀρνοῖντο Ἰησοῦν τὸν Χριστὸν καὶ βλασφημοῖεν, ἐκέλευεν ἀπάγεσθαι*). Darf man nun vermuthen, dass die in der Apok. angedeutete Feindseligkeit der Juden (2, 9 f. 3, 9) sich nicht mit dem blossen *βλασφημεῖν* begnügte, sondern auch andere Leiden (*θλῖψις. πάσχειν.* 2, 9 f.) über die Christen brachte? Und hing dies damit zusammen, dass durch den Krieg mit den Römern der Fanatismus der Juden aufgestachelt war? Vielleicht dürfte man dabei in dem 11, 3 fll. Gesagten eine gewisse Erinnerung an das, was Jacobus, der Bruder des Herrn, in Jerusalem erlitten hatte (i. J. 69. Vgl. *Gieseler*, KGsch. I. 1. S. 125), erkennen. Näher noch scheint die Vermuthung zu liegen, dass die Verheissung an die Gemeine zu Philadelphia (3, 9) nicht ohne Beziehung auf die bevorstehende Zerstörung Jerusalems ist. Nimmt man zusammen, dass es *Davids* Schlüssel ist, welchen der Herr hat und mit welchem er für die Gemeine eine Thür, die niemand schliessen kann, geöffnet hat, dass Juden, welche bislang gelästert haben, den Erlöser erkennen und zur Gemeine sich hinwenden sollen, dass die *nahe* Zukunft des Herrn (3, 11) das *neue Jerusalem* bringen wird: so weist dies alles, wenn man hierin überhaupt Spuren von bestimmten historischen Verhältnissen finden darf, nicht in die Zeit Domitians — dessen schwere Hand auf den Juden nicht minder als auf den Christen lastete — sondern in die Zeit vor der Zerstörung Jerusalems. Durch jenes unaufhaltsame und nahe Gericht wollte der Herr den lästernden Juden beweisen, dass er in seinem Tode die Gemeine geliebt hatte (3, 9), dass aber über jenes ungläubige Volk sein Blut mit Recht komme; gerade dies Gericht über Jerusalem war also für die, welche sich die Augen öffnen lassen wollten, eine mit furchtbarer Gewalt, aber doch wie mit dem Schlüssel Davids geöffnete Thür, durch welche die Gläubigen von Phil. diejenigen Juden, welche hören und sehen wollten, zur Gemeinschaft des ewigen Königs auf dem Stuhle Davids einführen und in der Hoffnung des neuen Jerusalems gründen konnten. —

Reichlicher und bestimmter sind die Andeutungen der Apok. über das *römische Weltreich* in seinem Verhältniss zu den Christen; aber auch in dieser Beziehung ist die prophetisch-poetische Färbung, in welcher hier nothwendigerweise die geschichtlichen Thatsachen sich darstellen, in Anschlag zu bringen. Nur dadurch, dass *Hengstenb.* dies versäumt, bringt er mit scheinbarer Sicherheit heraus, dass die Apok. zu keiner andern Zeit als der Domitians geschrieben sein könne. Erst dieser Kaiser, sagt er, habe sich selbst zu einem Gott gemacht; nur auf ihn also passe das 13, 4. 8. 12. 18, 18 Gesagte. Allein in Kap. 13 wird überhaupt kein einzelner Herrscher (kein einzelnes Haupt), sondern das ganze Thier nach seinem widergöttlichen Wesen beschrieben. Dem römischen Imperium als solchem wird der sich selbst vergötternde, auf die eigne anscheinend unbedingte Gewalt trotzende Hochmuth beigelegt. Hat Joh. bei seiner prophetischen Schilderung (vgl. Jes. 36, 18 fll.) an specielle Dinge gedacht, so können es nur solche sein, welche, gerade weil sie in ähnlicher Weise bei verschiedenen Inhabern des römischen Imperiums wiederkehren, das widergöttliche Wesen desselben charakterisiren. Dahin gehört die schon dem Julius Cäsar zu Theil gewordene Relatio in Deorum numerum (*Sueton.*, Caes. 88. Vgl. über Claudius; *Eutrop.*, Hist. VII, 13), die Errichtung von Altären, welche schon Augustus sich gefallen liess (*Sueton.*, Octav. 52: Templa — in nulla tamen provincia nisi communi *suo Romaeque* nomine recepit), der Unsinn des Caligula, welcher auf eine Statue des olympischen Jupiter den Kopf seines eignen Standbildes setzen, sich selbst als Jupiter Latiaris begrüssen liess, sich einen Tempel mit besondern Priestern und Opfern einrichtete u. s. w. (*Sueton.*, Calig. 21). Was aber Kap. 13 von dem römischen Imperium als solchem gesagt ist, das gilt 18, 18 von der *Stadt,* dem concreten Inbegriff der römischen Weltherrschaft (vgl. Kap. 17). Auf Domitian zielt jene Stelle (*Hengstb.*) ebenso wenig wie auf irgendeinen andern einzelnen Kaiser; sondern Joh. hat den gotteslästerlichen Hochmuth, wie er sich z. B. in den der Stadt Rom geweihten Altären darstellte (*Sueton.*, Octav. l. c.). im Auge. — Auch das, meint *Hengstb.*, was die Apok. über die von Seiten der römischen Weltmacht an den Christen geübte Gewaltthätigkeit sagt, schicke sich nur auf die Zeit Domitians; dass die Apok. unter dem „Eindruck der Neronischen Verfolgung" (*de Wette, Lücke, Ewald, Bleek*) geschrieben sei, dürfe man nicht urtheilen,

weil jene Verfolgung auf die Stadt Rom sich beschränkt und nur Hinrichtungen mit sich gebracht habe, während doch die Apok. voraussetze, dass die Verfolgung über die ganze Christenheit — welche *Hengstb.* I, S. 24 auch 13, 7 (πᾶσαν φυλὴν ... ἔθνος) bezeichnet findet — ergangen sei, und nicht bloss Hinrichtungen, sondern auch Verbannungen auf wüste Inseln (1, 9. S. u.) und Gefangenschaft (13, 10) gebracht habe. Aber gerade da, wo die antichristliche Weltmacht in der bestimmtern Gestalt der Hure, welche die *Stadt* abbildet, angeschaut wird (Kap. 17 fll.), erscheint dieselbe trunken von dem Blute der Märtyrer; in dem Masse, in welchem die Darstellung der Weltmacht Kap. 17 fll. concreter ist als Kap. 13, hat auch jener Hauptzug in dem Gemälde ihres antichristlichen Hasses mehr eine historische Färbung, obwohl die ganze Schilderung immer so sehr prophetisch-poetischer Art bleibt, dass die Stadt, als eigentlicher Mittelpunct des gesammten Imperiums, nicht allein mit dem wirklich in derselben, sondern auch mit dem auf der ganzen Erde vergossenen Blute der Märtyrer befleckt erscheint (18, 24). Dass aber schon in der Zeit vor Domitian Christen in's Gefängniss geworfen (2, 10. 13, 10) wurden und sonst auch im alltäglichen Verkehr die Verachtung und Feindschaft der Heiden zu tragen hatten (13, 16), versteht sich von selbst, zumal nachdem Nero selbst in der Hauptstadt das Beispiel gegeben hatte, indem er die Christen dem längst vorhandenen Hasse der Heiden überlieferte. Auch ohne bestimmte Zeugnisse wird man annehmen dürfen, dass namentlich im Orient, während der Krieg gegen die empörten Juden im Gange war, die Christen — welche von den Juden zu unterscheiden die Römer sich nicht einmal die Mühe gaben — alle Arten von Bedrückung und Verfolgung auszuhalten hatten. — Die Andeutungen der Apok. sprechen also keinenfalls mehr für die Zeit Domitian's als für die Vespasian's. Combinirt man aber die eben erörterten Aussagen mit dem vorhin aus 17, 10 f. erhobenen directen Zeugnisse und mit dem 6, 10 f. Gesagten, so ergiebt sich eine neue Bestätigung der Ansicht, dass die Apok. unter Vespasian geschrieben sei. Die Frage der Märtyrerseelen ἕως πότε κτλ. (6, 10) setzt voraus, dass seit ihrer Hinopferung schon eine gewisse Zeit verflossen war; dies war auch der Fall, wenn die Apok. im Anfange des Jahres 70 geschaut wurde, bei jenen Märtyrern aber insbesondere an die unter Nero zu Rom Hingerichteten zu denken ist; denn im Juli des Jahres 64 brach jene Verfolgung aus, in welcher Petrus um-

kam, nachdem höchst wahrscheinlich Paulus wenige Monate vorher zu Rom getödtet war (vgl. *Wieseler*, Chronologie des apost. Zeitalters. Gött. 1848. S. 541 fll.). Allerdings würde jene Frage ἕως πότε κτλ. an sich auch zur Zeit Domitians ihr volles Recht haben; aber durch die Antwort (6, 11) wird diese chronologische Beziehung unmöglich gemacht. Denn in kurzer Frist (χρόνον μικρόν) soll das Verlangen der Märtyrer nach Rache gestillt werden; es kommt nur erst noch darauf an, dass eine gewisse Zahl von Gläubigen den auch ihnen bestimmten Märtyrertod leide. Dann kommt der Herr — er kommt ja bald (ἐν τάχει. ταχύ. ὁ καιρὸς ἐγγύς) — um die bluttrunkene Roma zu vernichten. Dies ist nach 17, 10 f. genauer zu bestimmen. Domitian, der achte, d. h. der letzte, Herrscher des antichristlichen Römerreichs, ist eben derjenige, welcher als Personification des antichristlichen Thiers jene Zahl der Märtyrer voll machen, mit welchem dann aber auch die ganze römische Weltherrschaft zu Grunde gehen wird. —

Endlich kommen die inneren Zustände der asiatischen Gemeinen in Betracht, insbesonders die in den sieben Briefen (Kap. 2. 3) gerügten sittlichen Gebrechen und Irrlehren. Wird das apokalyptische Bild von jenen Gemeinen mit demjenigen, welches namentlich aus den paulinischen Briefen an die Ephes. und Kol. sich ergiebt, verglichen, so tritt ein gewisser Abstand hervor, welcher dann chronologisch abgeschätzt werden muss. *Hengstb.* meint, der Zeitraum zwischen dem Wirken des Apostels Paulus in den asiatischen Gemeinen und der von *Lücke* u. A. angenommenen Abfassungszeit der Apok. sei zu klein, als dass während desselben die erste Liebe schon so sehr erkaltet, so eigenthümliche Irrlehren entstanden und überhaupt der ganze Zustand jener Gemeinen so unbefriedigend geworden sein könne, wie in der Apok. vorausgesetzt werde; erst zur Zeit Domitians sei das denkbar. Allein einerseits hatte der Abgang des Apostels Paulus den jungen Gemeinen einen festen Halt entzogen — zeigen doch die Briefe an die Korinthier und an die Galater, wie bald starke Irrungen eintraten, wenn des Apostels Abwesenheit Raum dazu gab — und andererseits ist es höchst unwahrscheinlich, dass der Zustand jener sieben Gemeinen nicht besser gewesen sein sollte, als die Apok. andeutet, wenn dieselbe wirklich erst gegen das Ende der Regierungszeit Domitians geschrieben wäre, nachdem also der Apostel Johannes fast ein Menschenalter hindurch gerade in jenen Gemeinen, als in sei-

nem eigenthümlichen Sprengel (*Hengstb.* I. S. 54), persönlich gewirkt hatte. Bedenkt man aber, dass zwischen dem Ende der Wirksamkeit des Apostels Paulus in Asien — er verliess Ephesus nach einem fast dreijährigen Aufenthalte um Pfingsten des Jahres 57 (*Wieseler*, a. a. O. S. 118) — und dem Anfange der Regierungszeit Vespasians, d. h. der Abfassungszeit der Apok., über zwölf Jahre liegen, und dass seit der Abfassung des Epheserbriefes (i. J. 61 oder 62. Vgl. *Wieseler*, S. 455) etwa acht Jahre verflossen waren, dass ferner die Anfänge der mehr speculativen und der mehr praktischen Verirrungen, welche in den apokalypt. Briefen gestraft werden (2, 14. 20. 24), schon in der paulinischen Zeit sich gezeigt hatten: so wird der von der Apok. vorausgesetzte Zustand der asiatischen Gemeinen nicht unbegreiflich in der Zeit, in welche wir die Abfassung des Buches aus anderen Gründen setzen müssen, erscheinen.

Ueber den *Ort*, wo die Apok. entstanden ist, giebt der Verf. selbst insofern ein bestimmtes Zeugniss, als er ausdrücklich berichtet, dass er die in dem Buche beschriebene göttliche Offenbarung auf der Insel Patmos empfangen habe (1, 9); denn dass der ganze Aufenthalt des Propheten auf jener Insel nur fingirt sei (*Eichh.*, Einl. a. a. O. S. 366 f. *Volkmar*, S. 63), ist eine durch nichts begründete Behauptung. Es fragt sich aber weiter, ob Joh. auch sein Buch auf jener Insel abgefasst habe. Dies versteht sich von selbst für *Beng.*, *Hengstb.* u. A., welche annehmen, dass die schriftliche Abfassung der Offenbarung an demselben Tage vollendet worden sei, an welchem die prophetische Schau statt gefunden habe. Allein (*Bleek*, *Lücke* u. A.) es ist theils der Natur der Sache nach undenkbar, dass der ekstatische Zustand des Sehers bald dem zum schriftlichen Verfassen erforderlichen ruhigern Selbstbewusstsein gewichen, bald wieder eingetreten und so die des Schreibens wegen unterbrochene Schau in dem ursprünglichen Zusammenhange jedes Mal weiter gegangen sei, theils spricht auch das Präteritum ἐγενόμην 1, 9. 10 ausdrücklich gegen die Annahme, dass die Apok. auf Patmos niedergeschrieben sei (s. z. d. St.). Sonst enthält das Buch nirgends eine directe Aussage über den Ort seiner Abfassung. Aber wenn Joh. (1, 9 f.) nach Patmos ging, um in der Stille dieser Insel die göttliche Offenbarung im Geiste zu vernehmen, wenn ferner für die sieben Gemeinen Kleinasiens die apokalyptische Schrift bestimmt war: so ist die Annahme berechtigt, dass Joh. selbst in jenem Gemeinekreise

heimisch war, und dass er nach der Rückkehr von Patmos in einer von den sieben Städten die empfangene Offenbarung niederschrieb. Vielleicht war Ephesus der Wohnort des Joh., mithin der Abfassungsort der Apok., denn die Vermuthung liegt nahe, dass der Prophet von einer der dicht an der Küste gelegenen Städte (Ephesus, Smyrna, Pergamum) nach Patmos hinüberging. Ephesus aber ist die nächste und 1, 11. 2, 1 zuerst genannte.

§. 4.

Fortsetzung. Der Verfasser der Apokalypse.

b. Auch über den *Verfasser* giebt das Buch selbst auf directe und auf indirecte Weise Zeugniss. Jenes besteht in solchen Aussagen, welche für sich selbst den Verfasser erkennen lassen; dieses ergiebt sich aus der Vergleichung der Apokalypse mit dem Evangelio und den Briefen des Apostels Johannes.

a. Das *directe Selbstzeugniss* der Apok. über ihren Verfasser.

Da der Verf. sich selbst *Johannes* nennt (1, 1. 4. 9. 22, 8), so entsteht zunächst die Frage, ob er für den Apostel dieses Namens gehalten sein wolle oder nicht. Auch wenn jenes der Fall wäre, würde die Kritik weiter zu fragen haben, ob der Anspruch des Apokalyptikers, für den Apostel Johannes zu gelten, in der That berechtigt sei, oder nicht. Ein für die kanonische Dignität des Buches nachtheiliges Resultat würde sich nur dann ergeben, wenn die Kritik mit Sicherheit urtheilen könnte, dass der Verfasser den Namen des Apostels Johannes fälschlich angenommen habe; denn die Pseudonymität, welche bei einem bloss literarischen Kunstwerke in sittlicher Hinsicht gleichgültig sein mag, setzt da, wo es sich nicht nur um die Erbauung christlicher Gemeinen handelt, sondern auch die Nennung des Namens mit dazu dienen muss, die wahrhaft prophetische Auctorität eines Schriftstellers zu verbürgen, eine solche Unzartheit des Wahrheitssinnes voraus, wie sie einem christlichen Schriftsteller von vollem kanonischen Ansehen nicht zugetraut werden darf. Denn für einen Schriftsteller dieser Art giebt die etwaige literarische Sitte der Zeit, nach welcher die Pseudonymität nicht für ein eigentliches Falsum galt, gerade darum keine ausreichende Entschuldigung, weil derselbe mit seiner sittlichen Durchbil-

dung weit über seiner Zeit stehen muss, wenn er für diese und die folgenden Zeiten eine wirkliche, auf göttlicher Inspiration beruhende, Norm geben soll. Ohne alle Schwierigkeit hinsichtlich der kanonisehen Dignität der Apok. ist aber das Urtheil der Kritik, dass der Verfasser namentlich deshalb nicht für den Apostel Johannes zu halten sei, weil er selbst sich nicht als solchen darstellt. —

Die blosse Nennung des eignen Namens von Seiten des Verfassers dient für uns nicht sowohl dazu, die Person desselben kenntlich zu machen, als vielmehr die kritische Frage hinzustellen, nach deren verschiedener Beantwortung die Kritiker in *zwei* Hauptclassen zerfallen, je nachdem der Verf. der Apok. für den Apostel Johannes gehalten wird oder nicht. Jene erste Classe zerfällt aber wieder in zwei sehr ungleichartige Gruppen. Denn während sämmtliche katholische Ausleger und Kritiker (z. B. *Hug*, Einl. II § 176. *C. Stern*, Kommentar über die Offenb. des Apostels Joh. Schaffh. 1854. *G. K. Mayer*, die Aechtheit des Evangeliums nach Joh. Schaffh. 1854. S. 139 fll. 222 fll.), die alten Protestanten und — nachdem in England durch eine anonym erschienene Ausgabe des N. T. (The New Test. in Greek and English etc. Lond. 1729) und durch den gleichfalls anonym veröffentlichten Discourse historical and critical on the Revelation, ascribed to St. John. Lond. 1730 von *F. Abauzit* *), in Deutschland durch die *Semler*sche Schule (*Oeder*, freie Unters. über die sogenannte Off. Joh. mit Anmerk. von *Semler*. Halle 1769. *Semler*, Abhandl. von freier Unters. des Kanon, nebst Antwort auf die Tübing. Vertheidigung der Apok. Halle 1771. *Semler*, neue Unters. über Apok. Halle 1776) die apostolisch-johanneische Authentie der Apok. angegriffen war — Männer wie *Leonh. Twells* (A critical examination of the late new text and version of the N. T. in Greek and English. Lond. 1732. Vgl. *Wolf*, Curae philolog. et crit. in — Apoc. Hamb. 1735. p. 387 sqq.), *J. F. Reuss* (Dissert. theol. de auctore Apocal. Tub. 1767. Vgl. *desselben* Vertheidigung der Off. Joh. gegen — Semler. Frankf. 1772), *F. A. Knittel* (Beiträge zur Kritik über Joh. Offenbarung. Braunschw. u. Hildesh. 1773), *Bengel*, *J. B. Lüderwald* (Bemühungen zur gründlichen Beurtheilung und Erkenntniss der Off. Joh. Helmst. 1777. 78), *G. C. Storr* (neue Apologie der

---

*) Ueber die merkwürdige Geschichte dieses ursprünglich französisch geschriebenen Werkes (*Abauzit*, Oeuvers diverses. T. I. Lond. 1770) vgl. *Lücke*, S. 496 f. —

Off. Joh. Tüb. 1783, Zweck der evangel. Gesch. u. der Briefe Joh. Tüb. 1786. S. 70 fll.), *Hartwig*, *Herder*, *Eichhorn*, *J. F. Kleuker* (über den Ursprung und Zweck der Off. Joh. Hamb. 1800), *Haenlein* (Handbuch der Einl. in die Schriften des N. T. Thl. 1. Erl. 1801. S. 220 fll.), *E. W. Kolthoff*, (Apokalypsis Joanni Ap. vindicata. Hafn. 1834), *E. Dannemann*, Wer ist der Verf. der Off. Joh. Hannover 1841 und neuerlich *Hengstb.*, *Ebrard*, *A. Niermeyer* (Verhandeling over de echtheid der Johanneischen Schriften. 's Gravenhage. 1852. Vgl. *Lechler*, Stud. und Krit. 1856. S. 867 fll.), *Elliot* (Horae apocalypticae, or a Commentary on the Apocal. critical and historical etc. 4. Ed. Lond. 1851), *Auberlen*, *E. Böhmer* u. A. bei ihrer Vertheidigung des apostolisch-johanneischen Ursprungs der Apok. daran festhalten, dass der Verfasser der Apok. auch der Verfasser des vierten Evangeliums und der johanneischen Briefe sei, behauptet dagegen die *Baur*sche Schule (vgl. *Baur*, krit. Untersuchungen über die kanonischen Evangelien. Tüb. 1847. Das Christenthum und die christl. Kirche der drei ersten Jahrhunderte. Tüb. 1853) die Abfassung der Apok. durch den Apostel Johannes, indem sie demselben das Evangelium und die drei Briefe abspricht*). — Auch die Kritiker der andern Classe, welche die Abfassung der Apok. durch den Apostel Johannes leugnen, zerfallen in verschiedene Gruppen, indem diejenigen, welche auf dem ältern rationalistischen Standpuncte stehen (*Abauzit*, *Oeder*, *Semler* — S. o. — *M. Merkel*, historisch krit. Aufklärung über die Streitigkeiten der Aloger — als Beitrag zum zuverlässigen Beweise, dass die Apok. ein unächt Buch sei. Frankf. u. Leipz. 1782. Umständlicher Beweis, dass die Apok. ein untergeschobenes Buch sei. Frankf. u. Leipz. 1785. *H. Corrodi*, krit. Gesch. des Chiliasmus. Zür. 1781 fll. Thl. 2. Abschn. 12 fll. Vers. einer Beleuchtung der Gesch. des jüd. u. christl. Bibelkanons. Halle 1792. Bd. 2. S. 301 fll. u. A.) die Apok. für eine dem Apostel Joh. *untergeschobene* Schrift halten — *Oeder* vgl. auch *Corrodi* II 332) brachte dabei die schon in ältester Zeit einmal ausgesprochene Meinung (s. u. § 5), dass die Apok. von Cerinth herrühre, wieder vor — während die neuere, wis-

*) *Volkmar* ist aber insofern abgewichen, als er behauptet: dass die Apok. nicht von dem Apostel Johannes selbst, sondern nur im Geiste desselben von einem Antipauliner verfasst sei. Vgl. dagegen *Hilgenfeld*, der Kanon und die Kritik des N. T. Halle 1863. S. 236. —

senschaftlichere Kritik, welche die Abfassung der Apok. durch den Apostel Joh., d. h. durch den Verfasser des Evangeliums und der Briefe, bestreitet, mehr oder weniger bestimmt behauptet, dass der Apokalyptiker für den Apostel Johannes gar nicht gehalten sein wolle, mithin das Buch ein untergeschobenes nicht sei, wenngleich sich nicht mit Sicherheit ermitteln lasse, ob der Apokalyptiker vielleicht der Presbyter Johannes (*Bleek*, *Ewald* II, 66) oder ein Anderer des Namens *Heinrichs*, *Ewald*, *de Wette*, *Lücke*, *Neander*, Gesch. der Pflanzung u. Leitung der christl. Kirche durch die Apostel. Hamb. 1841. Bd. 2. S. 540 fll.), etwa der Evangelist Johannes Marcus (*Hitzig*, über Johannes Markus u. s. Schriften. Zür. 1843. Vgl. dagegen *Lücke*, S. 778 fll.) sei. —

Daraus dass der Apokalyptiker sich selbst Johannes nennt, folgt nicht unmittelbar, dass er für den Apostel dieses Namens gehalten sein wolle, sondern nur, dass für den ersten Leserkreis des Buches jene Selbstbezeichnung des Propheten ausreichend gewesen sein muss. Anders steht die Sache nicht allein für uns, sondern schon in sehr alter Zeit hat sich die Tradition, dass der Apostel Johannes die Offenbarung verfasst habe, an jenen Namen geheftet (s. u. § 5). Es fragt sich aber, ob das Buch selbst weitere Andeutungen von der Persönlichkeit des Verfassers enthält. Solche liegen nicht in dem Ausdrucke *τῷ δούλῳ αὐτ.* 1, 1 — bei welchem man mit Unrecht an das Apostelamt des Joh. gedacht hat — nicht in dem *ἐμαρτύρησεν* 1, 2 — welches eine Erinnerung an eine frühere schriftliche Verkündigung des Joh., d. h. an das Evangelium, durchaus nicht enthält — auch nicht in 1, 9 fl., denn die alte Tradition von der Verbannung des Apostels Joh. nach der Insel Patmos ist aus dem Missverständniss dieser Stelle, welche von einer Verbannung gar nicht redet, entstanden (s. d. Ausl. u. vgl. § 5). Das unmittelbare Selbstzeugniss der Apok. über den Joh., welchen sie als Verfasser nennt, ist nur *negativer* Art, indem es nur soviel erkennen lässt, dass der Apokalyptiker *nicht* der Apostel Joh. sei. In dem Verhältniss des Apokalyptikers zu den Gemeinen, an und für welche er schreibt, zeigt sich keine Spur von apostolischer Auctorität; nur als Bruder und Mitgenosse schreibt Joh. (Apok. 1, 9), ohne jene väterliche Stellung zu seinen Kindlein zu beanspruchen, welche der Apostel Joh. in seinem ersten Briefe, der brüderlichen Gemeinschaft unbeschadet, einnimmt und von welcher auch in der Apok. irgendwelche Anzeichen sich finden müssten, wenn dieselbe

wirklich vom Apostel Joh. und am Ende seines Lebens, nach einer langjährigen Wirksamkeit in jenen Gemeinen geschrieben wäre. Nicht aus apostolischer Machtvollkommenheit, sondern aus einer besondern Offenbarung schreibt der Apokalyptiker; auch die sieben einzelnen Briefe werden ihm ausdrücklich von dem Herrn dictirt. Schwerlich bedurfte der Apostel die vollständige und nachdrückliche Beglaubigung, welche der Prophet in seiner besondern Berufung nachweist (1, 9 fll.) Vielleicht noch wichtiger ist, dass (vgl. *Ewald,* Jahrbücher der Bibl. Wissensch. V. 1853. S. 179 fll.) sich auch von dem vertrauten Verhältniss zwischen dem Herrn und dem Apostel Joh. nirgends die leiseste Spur findet, weder im Eingange (vgl. bes. 1, 9—20), noch am Schlusse. — Ein eigenthümliches Zeugniss dafür, dass der Verfasser der Apok. nicht einer der Apostel sei, giebt er selbst noch durch die Weise, wie er die hervorragende Stellung derselben in der Kirche anschaut. Auf den zwölf Gründen, welche die Mauer des neuen Jerusalems tragen, stehen die Namen der zwölf Apostel (21, 14); bei der zweiten Hälfte der 24 Aeltesten, welche um den Thron Gottes stehen, ist wahrscheinlich an die Zwölfzahl der Apostel, gleichsam der Patriarchen des N. T., zu denken (4, 4. 10). Es kommt hier (vgl. auch 18, 20) nicht sowohl darauf an, dass eine solche Anschauungsweise unbescheiden sein würde, wenn der Apokalyptiker selbst einer der zwölf Apostel wäre (*Ewald;* vgl. dagegen *Hengstb.*), als vielmehr auf die völlige Objectivität, in welcher die Zwölfzahl der Apostel für den Apokalyptiker sich darstellt. Dies hat auch *Hengstb.* gefühlt, aber gefolgert (I S. 179) nicht, dass der Apokalyptiker ausserhalb jener apostolischen Zwölfzahl stehen müsse, sondern dass die Apok. „nur am Ende des apostolischen Zeitalters verfasst sein könne“. Aber so wird ja gerade die Schwierigkeit, dass der Apokalyptiker *sich selbst* unter den himmlischen Aeltesten und seinen eignen Namen an einem der zwölf Gründe des neuen Jerusalems anschaut, durchaus nicht gehoben. Auch die Berufung auf Eph. 2, 20 dient nicht dazu, das Apok. 21, 14 Gesagte im Munde eines Apostels unbedenklich erscheinen zu lassen. Wir geben zu, dass dort der Genit. *τῶν ἀποστόλων* zu *τῷ θεμελίῳ* ein Gen. apposit. sei, dass also — nach einer andern Anschauungsweise als 1 Cor. 3, 11 — die Apostel und Propheten selbst als der Grund, an welchem Christus der Eckstein ist, betrachtet werden (vgl. dagegen *Meyer*), wir schliessen auch nicht (*de Wette*), dass nur ein Apostel*schüler* so über die Apostel habe schreiben

können, wie Eph. 2, 20 geschrieben sei; aber wir glauben, dass nur Paulus, nicht einer der Zwölf, so schreiben konnte. In ähnlicher Weise wie Paulus Eph. 2, 20 sich selbst von den Aposteln unterscheidet (vgl. besonders auch 1 Cor. 15, 5. 7. 11), setzt Joh. (Apok. 4, 4. 21, 14) unverkennbar voraus, dass er selbst zu den Zwölfen *nicht* gehört. —

β. Das *indirecte Selbstzeugniss* der Apok. über ihren Verfasser liegt in dem Verhältniss, in welchem die Apok. zu den apostolisch-johanneischen Schriften steht. In der ganzen Anschauungs- und Darstellungsweise, in der Lehrbildung und in vielen sprachlichen Eigenthümlichkeiten zeigt sich der Verfasser der Apok. von dem Verfasser des Evangeliums und der Briefe Johannis, d. h. von dem Apostel, verschieden.

Es ist von vorn herein anzuerkennen, dass aus dem indirecten Selbstzeugniss der Apok. nach allen drei eben bezeichneten Seiten hin ein völlig stringenter Beweis gegen die Abfassung durch den Apostel Joh. nicht geführt werden kann. Denn da die Apok. einer ganz andern Schriftgattung angehört, als das Evang. und die Briefe Joh., da selbst die apokalyptischen Briefe nicht denselben literarischen Charakter haben können, wie die drei Briefe des Apostels, so kommt es schliesslich auf den an der heil. Schrift gebildeten Tact des Kritikers an, wenn er beurtheilen soll, ob die von keinem Besonnenen geleugneten Differenzen zwischen der Apok. und den apostolisch-johanneischen Schriften in der Verschiedenartigkeit der Gegenstände oder in der persönlichen Verschiedenheit der Verfasser ihren letzten Grund haben. Und diese Entscheidung selbst hängt keineswegs allein von kritischen Observationen als solchen ab, sondern ruht in der Tiefe auf gewissen theologischen Grundanschauungen, welche in der kritischen Function gleichsam durchscheinen. Denn in dem Masse, in welchem die in der Offenbarung beschriebenen Gesichte ihrer Genesis nach für unabhängig von der Individualität des Propheten angesehen werden und die Verfassung des Buches für eine blosse Relation objectiv fertiger Gebilde, nicht aber für eine durch die Subjectivität des Propheten bedingte Conception und Composition gehalten wird (vgl. § 2), muss die kritische Bedeutung der angedeuteten Differenzen verschwinden. Von diesem Standpuncte aus kann man deshalb unbedenklich die gleichzeitige Abfassung der Apok. und der übrigen johanneischen Schriften durch denselben Apostel behaupten (wie z. B. der kathol.

Mayer); ja diese grundsätzliche Nichtachtung der Differenzen zwischen der Apok. und dem Evangel. sammt den Briefen, wobei man etwa noch auf die Verschiedenartigkeit der Gegenstände hinweist, ist von jenem Standpuncte aus viel richtiger, als wenn man sich darauf beruft, dass zwischen der Abfassung des Evang. und der Apok. fast ein Menschenalter liege, in welcher Zeit der Apostel von dem Verfasser der Apok. zu dem des Evangeliums sich habe entwickeln können. Hierbei wird — falls man nicht, wie *Eichh.* und andere Rationalisten, welche im Evangel. und den Briefen die Spuren von Altersschwäche finden, diese Entwickelung als einen Rückschritt betrachtet — eine Unfertigkeit des Joh., als Verfassers der Apok., angenommen, welche mit der Idee des Apostelamtes schlecht stimmt, selbst abgesehen davon, dass dann das Zeugniss des *Irenäus*, nach welchem die Apok. von dem Apostel Joh. herrühren und gegen Ende der Regierungszeit Domitians entstanden sein soll, wenigstens seiner zweiten Hälfte nach preisgegeben werden muss. Deshalb hat *Hengstb.* auf seinem Standpuncte durchaus Recht, indem er, an dem Zeugniss des *Irenäus* auch in chronologischer Hinsicht festhaltend, leugnet, dass die Differenzen zwischen der Apok. und den übrigen johann. Schriften den Schluss auf verschiedene Verfasser berechtigen, vielmehr darauf ausgeht, die Eigenthümlichkeit des Evangelisten auch in dem Apokalyptiker nachzuweisen. Nach jener Seite hin steht dann die Vertheidigung mit aller Entschiedenheit darauf, dass Joh. der Apokalyptiker „im Geiste war", der Evangelist nicht (a. a. O. II, S. 425. 431). Und nicht allein, dass *Hengstb.* die Kritiker, welche das menschliche Ingenium des Apokalyptikers im Unterschiede von dem des Evangelisten erkennen wollen, im Begriffe stehen sieht, das ἐγενόμην. ἐν πνεύματι (1, 10) „Lügen zu strafen" (a. a. O. der ersten Aufl. S. 170), sondern er hält es auch a priori für selbstverständlich, dass eine so mächtige Prophetie, wie die apokalyptische, „nur aus dem Kreise der Apostel, ja nur von einem Solchen ausgehen konnte, der unter den Aposteln selbst eine der ersten Stellen einnahm" (I S. 39). Diese apokalyptische Prophetie, sagt er, sei „die neutestamentliche Prophetie schlechthin", die „höchste apostolische Gabe"; wer diese „in dem höchsten Grade besitze, der dürfe nicht erst versichern, dass er Apostel sei" (a. a. O.). Dies ist nicht so gemeint, dass das apokalyptische Element wesentlich zur apostolischen Prophetie gehöre (s. o. § 2), sondern in dem Sinne, in welchem auch *Auberlen* behauptet, dass die Spitze aller biblischen

Prophetie diejenige apokalyptische sei, welche im Buche Daniel und in der Offenbarung Joh. vorliegt *). Allein so gewiss als die allegorische Auslegungsweise, vermöge welcher *Hengstb.*, *Auberlen* u. A. die speciellsten und die umfassendsten Weissagungen in der Apok. finden, unrichtig ist, ebenso gewiss ist es unbegründet, dem Apokalyptiker den höchsten Ruhm prophetischer Virtuosität zuzusprechen. Es ist eine Art von exegetischer und kritischer *δεισιδαιμονία*, welche verhindert, den bei unbefangener Vergleichung heraustretenden Abstand der Apok. von den apostolischen, insbesondere den johanneischen Schriften anzuerkennen. Der wesentliche Unterschied zwischen der ganzen Anschauungs- und demgemäss der Darstellungsweise des Apokalyptikers und des Apostels Joh. liegt darin, dass — kurz und schroff gesagt — bei jenem eine ebenso sinnliche, als bei diesem eine pneumatische *Anschauungsweise* sich ausspricht. Bei dem Apokalyptiker herrscht die Phantasie vor, bei dem Apostel ist der reine Gedanke in seiner freien Wahrheit, seiner speculativen Tiefe, seiner gnadenreichen Lebenskraft. Wenn der Apokalyptiker der wirklichen Parusie des Herrn lange Reihen von rein irdischen und kosmischen Plagen oder von solchen, welche in ihrer sinnlichen Furchtbarkeit von höllischen Wesen, z. B. skorpionartigen Heuschrecken und feuerspeienden Rossen, gebracht werden, vorangehen lässt,

*) Es ist charakteristisch für die dreifach verschiedene theologische Grundanschauung, welche bei den Kritikern und Exegeten der Apok. sich geltend macht (s. o. § 2), wie die Werthbestimmung des Buches mit dem kritischen Urtheil über den apostolischen oder nichtapostolischen Ursprung desselben Hand in Hand geht. *Hengstenb.*, *Auberlen* u. A. halten das Buch für apostolisch-johanneisch, weil es die grösste Fülle apostolischer Inspiration voraussetze. *Baur* und seine Schule hält das Buch für apostolisch-johanneisch, weil es auf einer so niedrigen Stufe christlicher Bildung stehe, dass die Production desselben in der apostolischen Zeit, wohin die stärkste Tradition weise, historisch begreiflich sei. *Lücke*, *de Wette* u. A. halten das Buch nicht für apostolisch-johanneisch, weil es ihnen unter der Linie voller apostolischer Dignität zu stehen, insbesondere die geistige Höhe der johanneischen Schriften beiweitem nicht zu erreichen scheint (vgl. *de Wette*, S. 6: ein Buch, von dem man ganze Capitel nach Ausdrückung von einigen Tropfen Saft als leere Schalen beiseitelegen muss" —. Vgl. auch *Luther* in seiner Vorrede von 1522: „Mir mangelt an diesem Buche nicht einerlei, da ich's weder apostolisch noch prophetisch halte. Auf's Erste und allermeist, dass die Apostel nicht mit Gesichten umgehen, sondern mit klaren und dürren Worten weissagen. — Mein Geist kann sich in das Buch nicht schicken, und ist mir Ursach genug, dass ich sein nicht hoch achte, dass Christus darinnen weder gelehrt noch erkannt wird" u. s. w.

so ist diese phantasiereiche Anschauungsweise dem Evangelisten ebenso fremdartig, als die Bestimmung des Apokalyptikers von der Nähe der Parusie, da er nicht nur das gegenwärtige römische Weltreich als die letzte Gestalt des widerchristlichen Heidenthums anschaut, sondern auch den bestimmten Kaiser bezeichnet, welcher durch den kommenden Herrn in das Verderben gestürzt werden soll; und wenn noch dazu die Ausleger Recht haben sollten, welche — wie sogar *Niermeyer*, der doch die apostolisch-johanneische Abfassung der Apok. behaupten will — dafür halten, dass der Apokalyptiker den von den Todten zurückkehrenden Nero als den achten, den letzten Kaiser betrachte, so ist es allerdings begreiflich, wenn gerade die Unlauterkeit einer solchen Vorstellung für die *Baur*sche Kritik eher ein Zeichen für, als gegen den apostolisch-johanneischen Ursprung der Apok. ist, aber wer den neutestamentlichen Begriff von apostolischer Begabung und Auctorität anerkennt und das Evangelium nebst den Briefen Johannis dem entsprechend findet, für den sollte es keines Beweises bedürfen, dass der Apostel Joh. jene Fabel von dem Nero redivivus nicht beschrieben haben könne. — Kommt es noch auf einzelne Beispiele an, um im Gegensatz zu der pneumatischen Art des Apostels die Eigenthümlichkeit des Apokalyptikers, alles in concreten, plastischen Gestalten, in festen Mass- und Zahlbestimmtheiten anzuschauen, so muss an die sieben Geister Gottes (1, 4. 5, 6), an die Schilderung des göttlichen Thronsitzes und des neuen Jerusalems, an die sieben Engel (8, 2), an den Wasserengel (16, 5) u. dgl. erinnert werden; auch sämmtliche schematische Zahl- und Ortsangaben (vgl. z. B. 9, 14) gehören hieher. Nimmt man die Apok. so wie sie sich giebt, so erkennt man leicht, dass durch diese eigenthümliche Art concreter, äusserlicher Anschaulichkeit die poetische Schönheit des Buches wesentlich bedingt ist — indessen hängt auch der künstlerische Missgriff 8, 12 damit zusammen — aber es macht sich zugleich eine solche Art poetischen Ingeniums fühlbar, welche von der durchaus nach innen gerichteten und für die rein geistigen Dinge und Beziehungen auf das Zarteste organisirten Persönlichkeit des Apostels Johannes ganz und gar verschieden ist.

Die charakteristische Verschiedenheit der *Darstellungsweise* im Ganzen ist zunächst nur der nothwendige Reflex von der zu Grunde liegenden Anschauungsweise; es kommen aber auch noch gewisse Elemente und Mittel der Darstellung in Betracht, welche ausserhalb der Persönlichkeit

des Schriftstellers ihre natürliche Quelle haben, aber gerade deshalb der Kritik einen Anhaltspunct gewähren, weil sie beurtheilen kann, ob der Evangelist Joh. jene die Darstellungsweise bedingenden Momente gleicherweise sich angeeignet habe, wie der Apokalyptiker, oder nicht. Im Allgemeinen entspricht es der Sinnigkeit der apostolisch-johanneischen Denkweise, dass die Darstellung etwas Verweilendes hat, der ruhigen Contemplation Raum giebt und in einer gewissen kreisförmigen Bewegung um den immer gleich nahe behaltenen Gegenstand denselben von verschiedenen Seiten hervortreten lässt (vgl. *meinen* Commentar zu 1 Joh. I S. XXIX fll.). Damit vereint sich jene freundliche und sanftmüthige Liebe, welche auch die linde Rede als ein Mittel, die Seelen zu erfassen, zu gebrauchen versteht. Auf diesen Grundton der apostolisch-johanneischen Rede ist die Redeweise der Apok. durchaus nicht gestimmt. Es versteht sich von selbst, dass der Apokalyptiker nicht in der Tonart des ersten johanneischen Briefes reden kann; aber wenn beide Schriftwerke von demselben Verfasser herrührten, würde doch, gleichwie der Unterschied der Darstellungsweise in den Briefen und in der historischen Schrift des Apostels die wesentliche Gleichartigkeit keineswegs verdeckt, so auch der in der Sache begründete Unterschied zwischen apokalyptischer und brieflicher oder historischer Redeweise die in der Tiefe liegende Identität des Schriftstellers noch erkennen lassen müssen. Das ist aber nicht der Fall. Es denkt in der Apok. ein anderer Geist, es schlägt hier ein anderes Herz und es redet ein anderer Mund. Dies ist im Geringsten nicht zum Unglimpf des Apokalyptikers gesagt; denn es muss mancherlei Leute im Reiche Gottes geben, auch mancherlei Lehrer, und nicht jeder soll sein wie der Eine, der an des Herrn Brust gelegen hat. Dieses Jüngers Stimme aber vermögen wir in der Rede des Apokalyptikers nicht wieder zu erkennen. Auch die apokalyptischen Briefe, den an die Epheser nicht ausgenommen, sind in dem Lapidarstile kurzer Sentenzen von der schärfsten Bestimmtheit geschrieben. Diese Eingänge *τάδε λέγει κτλ.*, dies unwidersprechliche *οἶδα κτλ.*, diese einschneidenden Rügen, unabweislichen Bussforderungen und sofortigen Drohungen, auch die anerkennenden Urtheilssprüche und die reichen Verheissungen haben in prägnantester Weise die majestätische Erhabenheit, welche überhaupt dem ganzen Buche eigen ist; aber in dem allen ist so wenig der heimliche Zauber apostolisch-johanneischer Lindigkeit, welche auch in dem sanften Ebenmass einer

biegsamen Rede sich ausprägt, dass der Apokalyptiker vielmehr bis in's Einzelnste der Wort- und Satzfügung hinein eine rauhe und starre Sprache sich bildet, welche in ihrem Verschmähen aller Politur, ja fast aller Zeichen innerlicher Gedankenverbindung — man beachte z. B., dass fast alle Sätze mit *καί* anfangen, namentlich von Kap. 4 an, während Kap. 1—3 meistens jede ausdrückliche Verbindung fehlt, und dass der apokalyptischen Sprache jene Umständlichkeit, welche der Apostel in dem Parallelismus positiver und negativer Satzglieder liebt, gänzlich fern liegt *) — ebenso sehr der entsprechende Ausdruck seiner eigenthümlichen Anschauungsweise ist, als sie dem Evangelisten und Briefsteller Johannes fremdartig erscheint.

Man hat die Anschauungs- und Darstellungsweise der Apok. alttestamentlich und judenchristlich genannt, ja auch eine starke Anlehnung an rabbinische und kabbalistische Vorstellungen in derselben gefunden, während der Apostel Johannes auf der Höhe des neutestamentlichen Standpunctes stehe und seine ganze Anschauungs- und Redeweise heidenchristlich, hellenistisch sei. Auch bei diesem Puncte hat die Kritik der Apok. die merkwürdigsten Unregelmässigkeiten gezeigt. *Herder* z. B. hält an dem apostolisch-johanneischen Ursprunge des Buches fest, obwohl er urtheilt: „Das Ganze — die Anlage, aus der ich alles bis auf jede Erscheinung, jeden Engel, jedes Zeichen, fast jedes Wort möchte ich sagen, auf seiner Stelle erklären kann — ist die Gestalt Christi im Anfange des Buches, *in den Glanz der Sephiroth gekleidet*“ (a. a. O. S. 334). Für *Baur* (Unterss. über die kanon. Evang. S. 345 f. 368) ist gerade die judaistische Beschränktheit des Buches — Apok. 21, 14 werde Paulus von den Aposteln ausgeschlossen; 2, 2. 6. 9. 14 f. werde gegen Paulus und paulinisches Christenthum polemisirt — eine historische Spur von dem apostolisch-johanneischen Ursprunge desselben. *Ewald*, welcher weit mehr als *Lücke*, *Bleek* und *de Wette* Rabbinisches in der Apok. findet (vgl. überhaupt *Lücke*, S. 688 fll.), spricht sie um deswillen dem Apostel ab, während *Hengstb.* u. A. (vgl. *Hävernick*, de kabbalistica, quae Apocalypsi inesse dicitur, forma et indole. Rost. 1834) alles Rabbinisch-kabbalistische leugnen und das anscheinend Derartige un-

---

*) Mit Unrecht beruft man sich auf Apok. 2, 9. 20, 6 (*Nierm.*). Zwei vereinzelte Beispiele würden ohnehin nicht den Sprachcharakter constatiren; aber man vergleiche nur jene Sätze mit der Redeweise des Apostels z. B. 1 Joh. 2, 4 f. 5, 10.

mittelbar aus dem A. T. erläutern, auch ähnliches bei dem Evangelisten nachweisen wollen, um so die apostolisch-johanneische Authentie der Apok. zu halten.

Um den nur aus der Verschiedenheit der Verfasser erklärlichen Unterschied zwischen der Apok. und den übrigen johanneischen Schriften zu constatiren, bedarf es nicht des Beweises, dass die apokalyptische Anschauungs- und Darstellungsweise so sehr von rabbinisch-kabbalistischen Elementeu durchzogen sei, wie *Herder* sogar ausdrücklich behauptet, oder auf einem so niedrigen Standpuncte judaistischer Befangenheit stehe, wie die *Baur*sche Schule zu erkennen glaubt — das Eine ist so unrichtig wie das Andere — sondern es kommt auf zweierlei an, das auf der Hand liegt und kaum eines Nachweises bedarf: das Verhältniss der Apok. zum A. T. und — wenn auch alle sonstigen Zahlbestimmungen nicht in Betracht kommen sollen — die durch kein alttestamentliches Vorbild zu deckende Anwendung der gematrischen Kunst 13, 18. In beiden Hinsichten steht der Apokalyptiker von dem Apostel Joh. so fern, wie nur möglich. Man hat längst angemerkt (vgl. *Bengel*, Gnom. ad 1, 3), dass die Apok. kein einziges ausdrückliches Citat *) aus dem A. T. habe, aber auch dass dieselbe durch und durch mit Anspielungen und Erinnerungen an das A. T. erfüllt sei. Kein neutestamentliches Buch ist so sehr alttestamentlichen Tones wie die Apok.; andererseits aber klingt der alttestamentliche Ton nirgends im N. T. weniger an, als im Evang. und den Briefen Joh. — Die Räthselkunst aber, mit welcher der Apokalyptiker (13, 18) durch Zahlen einen Namen beschreibt, dessen Buchstaben in ihrem Zahlwerth jene Summe geben, ist der Art, dass die apostolisch-johanneischen Schriften auch nicht die entfernteste Aehnlichkeit bieten; ähnlich aber ist die Weise, wie in der Ep. Barnabae c. 9 die Zahl 318 gedeutet wird, indem die 18 die Buchstaben *IH*, die Anfangsbuchstaben des Namens Jesus, bezeichnen, die 300 aber, welche durch den kreuzförmigen Buchstaben *T* geschrieben werde, auf die Erlösung weisen soll. Aehnlich ist die Beschreibung des Namens Jesus durch die Zahl 888 in Sibyllinen (Sibyll. or. ed. *Gall.* I p. 176), die Weissagung, dass Rom so viele Jahre stehen werde, als der Zahlwerth der Buchstaben besagt, nämlich 948 (l. c. VIII p. 715 sqq.) u. dgl.

---

*) Auch nicht 1, 7. womit man gern Joh. 19, 37 vergleicht. Aber der Evangelist citirt, der Apokalyptiker nicht. Und nicht allein der Wortlaut, sondern auch die Beziehung der beiden Stellen ist wesentlich verschieden.

Die zwischen dem Apokalyptiker und dem Apostel Joh. stattfindenden Differenzen in der *Lehrbildung* sind durch die Verschiedenheit der Anschauungsweise überhaupt so sehr bedingt, dass die einzelnen hieher gehörigen Beispiele zum Theil mit den oben angeführten zusammenfallen. Wir beschränken uns um so mehr darauf, nur weniges besonders Deutliche hervorzuheben, als es auch unter den Kritikern, welche wegen der Verschiedenheit der Lehranschauung den Apokalyptiker von dem Apostel Joh. unterscheiden, nicht fest steht — und der Natur der Sache nach in manchen Fällen nicht für alle gleich fest stehen kann — worin und wieweit eine verschiedene Individualität der Schriftsteller sich geltend mache, und wieviel etwa auf Rechnung der Verschiedenartigkeit der Schriftgattung zu setzen sei (vgl. *Ewald,* Comment. p. 74. *Lücke,* S. 707 fll. *Bleek,* Stud. u. Krit. 1855. S. 200 fll. Dagegen: *Hengstb.* II, S. 444 fll.). — Von entscheidender Bedeutung ist schon das Eine, dass die Apok. eine erste und eine zweite Auferstehung lehrt, wovon die apostolisch-johanneischen Schriften ebenso wenig etwas wissen, als von dem 1000jährigen Reiche, welches die Apok. zwischen die beiden Auferstehungen setzt (20, 4 fll.). Dieser Unterschied in der Lehrbildung erscheint aber besonders dadurch auffallend, dass auch der Evangelist (5, 25 fll.) in seiner Weise von einer zwiefachen Auferstehung redet, aber nur die zweite, bei der Parusie des Herrn zu erwartende, eigentlich versteht, während er das geistige Lebendigwerden im Glauben, das Durchdringen vom Tode zum Leben (vgl. 1 Joh. 3, 14), als eine geistige Auferstehung mit jener leiblichen Auferstehung am Ende der Tage in Parallele setzt *). — Nicht minder wichtig ist die Verschiedenheit in der Vorstellung von dem Antichrist und seiner Feindschaft gegen Christum und sein Reich. Der Apostel weiss von einem *ἀντίχριστος,* d. h. einer menschlichen Persönlichkeit, welche in einer ausgezeichneten Weise als Werkzeug des Teufels auftreten wird (vgl. *meinen* Comment. zu 1 Joh. 2, 18). Wir glauben nicht, wie *Bleek* (a. a. O. S. 203. Vgl. auch *Ewald* II S. 364 fl.), dass Joh. in seinem ersten Briefe den Antichrist als einzelne Persönlichkeit erwähne, um diese Vorstellung zu corrigiren und in die von den vielen Antichristen umzusetzen; aber theils giebt der Apostel kein vollständiges, genaues Bild von dem

*) Die von *Lücke, Meyer* u. A. vollständig begründete Auslegung von Joh. 5, 25 fll. wird von *Hengstb.*, der dieselbe spiritualistisch nennt, vergeblich angefochten.

Antichrist, theils erscheint derselbe bei ihm – wegen des innerlichen Zusammenhanges zwischen dem einen Antichrist und den vielen schon aufgetretenen Antichristen, welche von der Christengemeine ausgegangen sind und nun dieselbe durch die den Sohn Gottes im Fleische leugnende Irrlehre verwirren — als ein solcher, welcher nicht von aussen durch den Hass der Juden und Heiden, sondern von innen, durch Antasten des Glaubensgrundes, die Christenheit mit teuflischem Betrug verstört. Dies alles steht anders in der Apok.; und gerade wo eine scheinbare Aehnlichkeit stattfindet (17, 11), liegt in der That der weiteste Unterschied vor. Welches ist der Antichrist, das Thier aus dem Meere (13, 1 fll. 17, 3 fll. 20, 10) oder das zweihörnige Thier, der Pseudoprophet (13, 11 fll. 20, 10)? Jenes tritt allerdings einmal in einer bestimmten menschlichen Persönlichkeit in die Erscheinung (17, 11) — aber in der Person des Kaisers, in welchem die unter der Gestalt des Thiers angeschaute römische Weltherrschaft sich concentrirt und ausprägt. Auch der Pseudoprophet hat seine unmittelbare Beziehung nicht gegen die göttliche Grundwahrheit des christlichen Glaubens, sondern zu jenem erstern Thiere, dessen gotteslästerlichen Cultus er fördert. Diejenige Vorstellung von dem Antichrist, welche der Apostel Joh. in seinen Briefen andeutet (vgl. 2 Joh. 7), ist der Apok. fremd; sie hat nicht allein andere Gestaltungen des antichristlichen Wesens, sondern dies Wesen selbst hat eine ganz andere Richtung und Bedeutung. Deshalb spricht auch der Umstand mit, dass die Apok. den Namen ὁ ἀντίχριστος nicht kennt, und man darf nicht einwenden, dass das Wort auch im Evang. Joh. sich nicht finde. Der Evangelist hat keine Veranlassung, von dem Antichrist zu reden; der Apokalyptiker aber konnte den Antichrist nicht unerwähnt lassen, weil er ja darauf ausgeht, das Gericht des Herrn über das antichristliche Wesen, dessen einzelne Gestaltungen der Apokalyptiker auch in seiner Weise wirklich vorführt, zu schildern. — Eine tiefgehende Differenz bei anscheinender Aehnlichkeit zeigt sich auch 19, 13, wo Christus mit dem Namen ὁ λόγος τοῦ θεοῦ bezeichnet ist. Schon die genitivische Bestimmung τοῦ θεοῦ hat etwas von der apostolisch-johanneischen Anschauungsweise Abweichendes; aber völlig undenkbar ist für uns, dass der Apostel, welcher Joh. 1, 1 fll. geschrieben hat, den Logos unter irgend einer Gestalt sich je hätte vorstellen können. Wollte man dagegen erinnern, dass die geschehene Fleischwerdung des Logos die Voraussetzung der Schilderung Apok. 19, 11 fll. sei, so

würde die Verschiedenheit der apostolisch-johann. Lehranschauung nur von einer andern Seite hervortreten; denn der Apostel, welcher freilich lehrt, dass der Logos (Gottes) Mensch geworden ist, bezeichnet doch nirgends die gottmenschliche Person des Herrn, auch nicht in dem himmlischen Stande der Erhöhung, als den Logos Gottes. So scheint uns Apok. 19, 13 von einer theologischen Denkweise zu zeugen, welche von der des Evangelisten Joh. auffallend abweicht. — Ein indirectes Zeugniss darüber, dass die Apok. nicht von dem Evangelisten Joh. abgefasst worden sei, giebt sie selbst endlich durch viele einzelne *sprachliche* Eigenthümlichkeiten (vgl. *Ewald*, p. 66 sqq. *Lücke*, S. 662 fll. Dagegen: *Hengstb.* a. a. O. S. 423 fll.). Wir glauben, dass man zuviel thut, wenn man alle die syntaktischen Härten und grammatischen Unregelmässigkeiten, welche sich in der apokalyptischen Redeweise auf den ersten Blick darstellen, geltend macht, um den Unterschied zwischen der apostolisch-johanneischen und der apokalyptischen Sprache zu zeigen. Sofern es sich um das Colorit der apokalyptischen Sprache im Ganzen handelt, um den auch in der gesammten Sprachform sich ausprägenden Charakter der apokalyptischen Darstellungsweise, welche ihrer ganzen Art nach durch die Natur des Gegenstandes bedingt und der besondern apokalyptischen Schriftgattung entsprechend ist: darf man nur (s. o.) darauf hinweisen, dass diejenige Anschauungsweise, welche sich in der eigenthümlichen Darstellungs- und Redeweise der Apok. ausspricht, dem Evangelisten fremdartig sei; dann aber ist die Schmucklosigkeit und Rauhheit, ja die grammatische Incorrectheit nebst dem hebräischen Tone der apokalyptischen Sprache, welche selbst die Regeln, nach denen die menschliche Rede sich wandelt, zu verschmähen scheint, weil sie die unwandelbare Herrlichkeit der göttlichen Geheimnisse zu offenbaren hat (vgl. z. B. 1, 4), nicht mehr in dem Sinne hervorzuheben, als wenn es auf die einzelnen Härten der apokalyptischen Sprache, welche im Evang. und in den Briefen Joh. keine Analogie haben, ankäme, sondern jene Härten und Unregelmässigkeiten constatiren nur an ihrem Theile die eigenthümliche apokalyptische Darstellungsweise, welche dieselben mit sich bringt. Bedeutsam erscheint uns dagegen in sprachlicher Hinsicht, wenn der Apokalyptiker solche stehenden Ausdrücke der apostolisch-johann. Schriften, welche zur apokalyptischen Redeweise sich wohl schicken, nicht gebraucht, oder wenn er umgekehrt eigene Lieblingsausdrücke hat, welche dem

Evangelisten Joh. nicht geläufig sind und doch nicht in das besondere Gebiet apokalyptischer Redeweise gehören. Das Wichtigste endlich ist, wenn gleiche Ausdrücke von dem Apokalyptiker anders verstanden und anders geformt werden, als von dem Apostel. Das Significanteste in letzterer Hinsicht scheint uns die Art, wie von diesem und von jenem die aus Jes. 53 herstammende und christliches Gemeingut gewordene (Act. 8, 32. 1 Petr. 1, 19) Vorstellung des Herrn als des Lammes (Gottes) ausgedrückt wird. Der evangelische Ausdruck *ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ* findet sich nirgends in der Apok.; umgekehrt findet sich das apokalyptische *τὸ ἀρνίον* (*τὸ ἐσφαγμένον*) nirgends in dem Evang. oder den Briefen Joh. Wenn aber *Hengstb.* (I, S. 204) sagt: selbst das Wort *ἀρνίον* sei dem Evangelisten mit dem Apokalyptiker gemeinsam, und sich dabei auf Joh. 21, 15 beruft, so ist gerade unter der Voraussetzung, dass auch diese Stelle von dem Evangelisten selbst geschrieben sei, das Gewicht der constanten Verschiedenheit in der Bezeichnung *Christi* um so schwerer. Dann hat also der Evangelist den Ausdruck *ἀρνίον* von den Lämmern der Heerde Christi gebraucht; um so unbegreiflicher würde es sein, dass derselbe Schriftsteller in der Apok. beständig jenen Ausdruck von dem Herrn selbst gebraucht, ebenso ausnahmslos aber in seinem Evang. für dieselbe Vorstellung von dem Herrn den Ausdruck *ἀμνὸς* (*τοῦ θεοῦ*) wählt. — Gemeinsam ist dem Evangelisten und dem Apokalyptiker der Ausdruck *νικᾶν*, von Christo und von seinen Gläubigen; aber während jener stets ein bestimmtes Object beifügt (*τὸν κόσμον, τὸν πονηρόν*), gebraucht dieser das Wort absolut (vgl. Apok. 5, 5. 3, 21 mit Joh. 16, 33. 1 Joh. 2, 13. 5, 4 f.). — Der Apokalyptiker denkt und schreibt *ψευδής* (2, 2. 21, 8), der Apostel denkt und schreibt *ψεύστης* (Joh. 8, 44. 55. 1 Joh. 1, 10. 2, 4. 22. 4, 20. 5, 10). Jener schreibt *Ἱερουσαλήμ*, dieser: *Ἱεροσόλυμα*, obgleich auch der Apokalyptiker in der Formel *A* und *Ω*, in der Zahlbeschreibung 13, 18 und in manchen einzelnen Ausdrücken die griechische Weise gebraucht. Auch das *ἰδού* der Apok., im Unterschied von dem *ἴδε* des Evang., gehört hierher. —

Nicht minder wichtig als diese Verschiedenartigkeit des Sprachgebrauchs bei theilweiser Aehnlichkeit, ist der Umstand, dass die ganze Reihe der Ausdrücke, mit welchen der Apostel Joh. seine eigenthümliche Grundanschauung von dem christlichen Wesen und Leben bezeichnet und welche in seinem Munde darum einen so charakteristischen

Ton haben, weil in ihnen jene klare und wahre Mystik eines tiefsittlichen, geistigen Realismus durchklingt, der Apok. durchaus ferne liegt. Begriffe und Ausdrücke wie *ἡ ἀλήθεια, ποιεῖν τὴν ἀλήθ., εἶναι ἐκ τῆς ἀληθ., ζωὴ αἰώνιος, ὁ κόσμος, ὁ πονηρός, ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου, τὰ τέκνα τοῦ θεοῦ, ἐκ τοῦ θεοῦ εἶναι* und *γεννηθῆναι, τὰ τέκνα τοῦ διαβόλου, σκοτία* und *φῶς*, den so nahe liegenden Begriff der *παῤῥησία* (vgl. 1 Joh. 2, 28. 4, 17) und andere hat der Apokalyptiker nicht. Dagegen hat er wieder seine eigene Phraseologie, wie sie der Apostel Joh. nicht gebraucht. Die Apok. spricht von der *ὑπομονή*, wo man erwarten dürfte, dass der Apostel von *παῤῥησία* und *χαρά* reden würde. Ausdrücke wie *ἡ οἰκουμένη, οἱ κατοικοῦντες ἐπὶ τῆς γῆς, ἡ μαρτυρία Ἰησ., ὁ μάρτυς*, von Christo gebraucht, *ἡ ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ θεοῦ, ὁ πρωτότοκος τῶν νεκρῶν*, u. A. gebraucht der Apostel nicht. —

Die Bedeutung alles dessen, was von dem indirecten Selbstzeugniss der Apok. über ihren Verfasser gesagt ist, hängt übrigens nicht von den einzelnen Observationen ab, sondern von dem Eindrucke des Buches als Ganzen. Ist dieser Eindruck auf einen unbefangenen, insbesondere durch kein Zeugniss der Tradition eingenommenen Sinn ein solcher, dass die Abfassung der Apok. durch den Apostel, d. h. durch den Verfasser des Evang. und der Briefe Joh., mindestens im höchsten Grade unwahrscheinlich wird: so tritt dem indirecten Selbstzeugniss des Buches das directe ebenso bestimmt zur Seite als dem Zeugniss der Tradition, sofern dieses widerspricht, entgegen.

§. 5.

Fortsetzung.

B. Das *Zeugniss* der *Tradition* über den Ursprung der Apokalypse.

Als ältesten Zeugen für die Abfassung der Apok. durch den Apostel Joh. darf man nicht den Schüler desselben, den *Polycarp* anführen. *Hengstb.* (II, S. 380), welcher sowohl in der Epist. Polycarpi ad Philipp. als auch in dem Sendschreiben der Gemeine zu Smyrna über das Martyrium ihres Bischofs „mehrfache und zum Theil sehr deutliche Spuren“ der Apok. findet, hebt besonders eine Stelle hervor, „welche die Berechtigung verleiht, auch auf die leiseren Andeutungen zu achten,“ nämlich Ep. ad Phil. c. 6: *Οὕτως οὖν δουλεύσωμεν αὐτῷ μετὰ φόβου καὶ πάσης*

εὐλαβείας καθὼς αὐτὸς ἐνετείλατο, καὶ οἱ εὐαγγελισάμενοι ἡμᾶς ἀπόστολοι, καὶ οἱ προφῆται, οἱ προκηρύξαντες τὴν ἔλευσιν τοῦ κυρίου ἡμῶν· ζηλωταὶ περὶ τὸ καλὸν κτλ. Die Propheten, sagt *Hengstb.*, nach dem Herrn selbst und nach den Aposteln genannt und von dem Kommen des Herrn weissagend, sind neutestamentliche; aber sie sind nicht persönlich von den Aposteln verschieden, vielmehr gipfelte in den Trägern des Apostolats auch die Prophetie, und als Repräsentant der Propheten erscheint in der Apok. selbst Johannes (1, 1. 22, 6. 9. 16). Weil nun die Propheten hier nur nach einem allgemein in der Kirche bekannten und anerkannten Repräsentanten in Betracht kommen können, ein solcher aber ausser dem Joh. in der Apok. nicht vorhanden ist, so müssen wir bei den Worten *Polycarp's* an den Apostel und Propheten Joh., den Verfasser der Apok., denken — Allein auf Grund der *Hengstenberg*ischen Auffassung des Ausdrucks *οἱ προφῆται κτλ.* ergiebt sich viel natürlicher ein bestimmtes Zeugniss im entgegengesetzten Sinne. Sind die von *Polycarp* gemeinten Propheten, welche *nach* den Aposteln erwähnt werden, neutestamentliche, so werden dieselben auch von den Aposteln zu unterscheiden sein; vielleicht gehörte auch der Apokalyptiker Joh. zu ihrer Zahl — man beachte den Plur. *οἱ προφ.* — wie wir denn wissen, dass mehrere prophetische Schriften, welche auf das Kommen des Herrn sich bezogen, in sehr alter Zeit umliefen und (z. B. die sog. Apokalypse des Petrus und der Hirt des Hermas) nicht ohne kirchliches Ansehn waren. Aber wir sind vielmehr (mit *Lücke,* S. 520 fll. *Bleek,* Stud. u. Krit. 1855. S. 181 f.) der Ansicht, dass *Polycarp* nicht christliche, sondern die alttestamentlichen Propheten im Sinne hat. Dass sie nach den Aposteln genannt werden, ist nothwendig, weil *Polyc.* mit dem Herrn selbst anfängt, an welchen sich die Apostel desselben anschliessen. Was die Apostel über das Kommen des Herrn gesagt haben, gehört mit zu ihrem *εὐαγγελίσασθαι;* aber schon die alten Propheten haben zuvor verkündigt (*προκηρύξ.*), dass der Herr zum Gerichte erscheinen werde. Auch auf diese altprophetische Weissagung gründet *Pol.* seine ernste Ermahnung, wie z. B. *Clemens* (Ep. ad Cor. I. c. 23). —

Den *Papias* macht *Hengstb.* (a. a. O. S. 383 fll. Vgl. dagegen *Lücke,* S. 524 fll.) mit um so stärkerm Nachdrucke als Zeugen für die apostolisch-johann. Abfassung der Apok. geltend, als er denselben für einen unmittelbaren Schüler des Apostels Joh. hält. Letzteres ist zunächst in's Auge

zu fassen, nicht allein wegen des Zeugnisses, welches *Papias* — wenngleich nach den vorliegenden Documenten nur mittelbar — über den Ursprung der Apok. wirklich giebt, sondern auch wegen der für einen sehr wichtigen Theil der kirchlichen Tradition über die Apok. höchst charakteristischen Art und Weise, wie jenes angebliche Verhältniss des *Papias* zu dem Apostel Joh. von einzelnen Kirchenvätern dargestellt wird. Es steht durch ein von *Eusebius* (H. E. III, 39) aufbewahrtes Zeugniss des *Irenäus* fest, dass *Papias* nur *eine* Schrift, nämlich fünf Bücher unter dem Titel *Λογίων κυριακῶν ἐξήγησις*, geschrieben hat. In einem Fragment derselben (b. *Euseb.* l. c.) sagt er, indem er seine Vorliebe für die als zuverlässig zu erkennende mündliche Ueberlieferung kund giebt: *εἰ δέ που καὶ παρηκολουθηκώς τις τοῖς πρεσβυτέροις ἔλθοι, τοὺς τῶν πρεσβυτέρων ἀνέκρινον λόγους· τί Ἀνδρέας ἢ τί Πέτρος εἶπεν ἢ τί Φίλιππος ἢ τί Θωμᾶς ἢ Ἰάκωβος ἢ τί Ἰωάννης ἢ Ματθαῖος ἤ τις ἕτερος τῶν τοῦ κυρίου μαθητῶν, ἅ τε Ἀριστίων καὶ ὁ πρεσβύτερς Ἰωάννης, οἱ τοῦ κυρίου μαθηταί, λέγουσιν.* Aus diesen Worten entwickelt *Eusebius* erstlich, dass *Papias zwei* Personen mit dem Namen Johannes erwähnt, nämlich den Apostel, welcher in einer Reihe mit Andreas, Petrus, Matthäus u. s. w. genannt wird, und den durch den besondern Titel *ὁ πρεσβύτερος* ausgezeichneten Johannes, welcher allerdings — sammt dem Aristion — gleich den vorher erwähnten Aposteln zu den Jüngern des Herrn, d. h. den unmittelbaren Augen- und Ohrenzeugen, gehört, aber doch auf das Bestimmteste von den Zwölfaposteln unterschieden wird. Zweitens schliesst *Eusebius* aus jenen Worten, was er durch andere von ihm nicht weiter angeführte Aussagen des *Papias* bestätigt, dass *Papias* nicht des Apostels, sondern des Presbyters Johannes unmittelbarer Schüler gewesen sei (*Παπ. τοὺς μὲν τῶν ἀποστόλων λόγους παρὰ τῶν αὐτοῖς παρηκολουθηκότων ὁμολογεῖ παρειληφέναι, Ἀριστίωνος δὲ καὶ τοῦ πρεσβυτέρου Ἰωάννου αὐτήκοον ἑαυτόν φησι γενέσθαι· ὀνομαστὶ γοῦν πολλάκις αὐτῶν μνημονεύσας ἐν τοῖς αὐτοῦ συγγράμμασι τίθησιν αὐτῶν παραδόσεις.* l. c.). Beide von *Eusebius* aus denangeführten Worten des *Papias* erhobene Data werden von *Hengstb.* nicht anerkannt. Wenn er zu behaupten wagt, dass jene Worte so wie sie lauten anders verstanden werden können, als sie *Eusebius* interpretirt hat, dass mithin in denselben eine Unterscheidung zwischen dem Apostel Joh. und dem Presbyter Joh. als zwei verschiedenen Personen nicht vorliege, so gestehen wir, dass wir dem nichts

weiter entgegensetzen mögen, als die Verweisung an den Text, welcher uns so unzweideutig erscheint, dass wir sogar die Verweisung an die von *Eusebius* gegebene exegetische Erörterung für überflüssig halten. Was *Hengstb.* blendet, dass er den richtigen Sinn der Worte des *Papias* nicht erkennt, ist nicht allein die Furcht, das Zeugniss des *Papias* über die Abfassung der Apok. durch den Apostel Joh. zu verlieren, sondern auch die Scheu, dem *Irenäus* einen in derselben Hinsicht bedeutungsvollen Irrthum zuzutrauen. Indem nämlich *Irenäus* (L. V. c. 33. 4. Opp. ed. *Stieren*. T. I. p. 810) schreibt: *Ταῦτα δὲ καὶ Παπίας Ἰωάννου μὲν ἀκουστής, Πολυκάρπου δὲ ἑταῖρος γεγονώς, ἀρχαῖος ἀνήρ, ἐγγράφως ἐπιμαρτυρεῖ κτλ.*, will er ohne Zweifel den *Papias* als einen Zuhörer des *Apostels* Johannes bezeichnen; im Munde des *Iren.* lässt der blosse Name *Ἰωάννου ἀκ.* um só weniger an eine andere Person denken, als in dem Vorhergehenden von dem Apostel Joh. geredet ist: quemadmodum presbyteri meminerunt, qui Joannem discipulum Domini viderunt, audisse se ab eo, quemadmodum de temporibus illis — gemeint sind die tempora regni, quando regnabunt justi surgentes a mortuis (l. c.) — docebat Dominus et dicebat etc. Es folgt die bekannte Rede von den fabelhaften Weinstöcken u. dgl. Mit demselben Rechte aber, mit welchem wir auf Grund dessen, was wir namentlich durch den Apostel Joh. in seinem Evangelio von den Reden des Herrn wissen, diesem Berichte des *Irenäus* den Glauben versagen, müssen wir auch auf Grund des eigenen Zeugnisses des *Papias* den *Irenäus* eines Irrthums zeihen, da er den Papias zu einem Schüler des Apostels Joh. *) macht, während dieser sich selbst als einen Schüler des Presbyters Joh. zu erkennen giebt. — Es fragt sich nun: was hat dieser *Papias* über die Apok. bezeugt? Wir haben drei Anhaltspuncte, um diese Frage zu beantworten. 1. Gegen Ende des fünften Jahrhunderts schreibt *Andreas* im Proömium seines Commentars zur

---

*) *Hengstb.* ist im Irrthum, wenn er dies auch als des *Eusebius* frühere Meinung betrachtet. In seinem Chronikon *berichtet* dieser mit historischer Treue erstlich was Irenäus über die Lebensdauer des Apostels Joh. angiebt, zweitens dass Papias und Polycarp für Schüler des Apostels Joh. *gegolten haben* (Ed. *Aucher*. II. p. 157: Joannem apost. usque ad Trajani tempora permansisse Irenaeus tradit. Post quem ejusdem auditores *agnoscebantur* Papias Hierapolitanus et Polycarpus etc.) Daraus, dass *Polycarp* mit Recht dafür galt, folgt aber keineswegs, dass auch Papias ein Schüler des Apostels Joh. wirklich gewesen sei.

Apok., dass er von der Inspiration des Buches (*περὶ τοῦ θεοπνεύστου τῆς βίβλου*) nicht lange zu reden brauche, weil nicht nur Gregor und Cyrill, sondern auch die älteren *Papias*, Irenäus, Methodius und Hippolytus die Glaubwürdigkeit desselben bezeugen (*τῶν ἀρχαιοτέρων Παππίου — ταύτῃ προσμαρτυρούντων τὸ ἀξιόπιστον*); er habe auch einzelne Aussprüche dieser Männer in seinen Commentar aufgenommen. Dass *Papias* mit ausdrücklichen Worten das *ἀξιόπιστον* der Apok. ausgesagt und in welcher Weise er dies begründet habe, sagt *Andreas* nicht; schwerlich hat schon *Papias* Veranlassung gehabt, die Glaubwürdigkeit der Apok. gegen Angriffe zu vertheidigen, vielmehr ist es höchst wahrscheinlich, dass *Andreas* das Zeugniss für das *ἀξιόπιστον* des Buches in dem Umstande fand, dass *Papias* und die übrigen Männer in ihren Schriften die Apok. als heilige Schrift anführten. Das *ἀξιόπιστον* ist ja auch bei *Andreas* selbst correlat dem *θεόπνευστον*. Fest steht jedenfalls die wichtige Thatsache, dass *Papias* die Apok. als inspirirte Schrift gebraucht hat. Aber *Hengstb.* folgert hieraus sehr voreilig, dass *Papias* damit die Abfassung der Apok. durch den Apostel Joh. bezeugt habe. Wahrscheinlich hat auch *Andreas* dies vorausgesetzt, aber mit gleichem Ungrund und ohne Zweifel gleichfalls durch das (irrthümliche s. u.) Zeugniss des neben *Papias* genannten *Irenäus* bewogen. Dass *Papias* nicht bestimmt den Apostel Joh. als Verfasser der Apok. genannt habe, muss aus dem Stillschweigen des *Eusebius* über diesen höchst wichtigen Umstand geschlossen werden, während das *ἀξιόπιστον* der Apok. im Sinne des Papias vollkommen berechtigt ist, wenn er als den Verfasser des Buches denjenigen Johannes verstand, welchen er den Presbyter nennt; denn auch dieser Presbyter Joh., sammt dem Aristion, galt dem *Papias* neben den Aposteln, denen er in sofern gleichstand als auch er ein unmittelbarer Jünger des Herrn war, als eine Quelle der reinen Lehrüberlieferung (s. o.). — 2. Aus den Worten des *Papias*, welche *Andreas* zu Apok. 12, 7 anführt, ist über die Frage, welchen Johannes *Papias* selbst für den Verfasser der Apok. gehalten habe, gar nichts zu entnehmen. Es ist sogar im höchsten Grade zweifelhaft, ob jenes Citat aus der Schrift des *Papias* ursprünglich irgendeine directe Beziehung auf Apok. 12, 7 gehabt habe (vgl. *Lücke*, dem auch *Bleek* beistimmt, gegen *Hengstb.*). Indem *Andreas* das Apok. 12, 7 Gesagte aus der Lehre erläutert, dass die Engel, welchen Gott eine gewisse Herrschaft über die Welt anvertraut habe, wegen ihres Hoch-

muths und Neides aus ihrer Ordnung gefallen seien (*πρώτη — ἐκπτώσει τῆς ἀγγελικῆς τάξεως*), führt er zu den beiden Momenten dieser Lehre zwei Aussprüche des *Papias* wörtlich (*ἐπὶ λέξεως*) an: *ἐνίοις δὲ αὐτῶν, δηλαδὴ τῶν πάλαι θείων ἀγγέλων, καὶ περὶ τὴν γῆν διακοσμήσεως ἔδωκεν ἄρχειν· καὶ καλῶς ἄρχειν παρηγγύησε. Καὶ ἑξῆς φησι· εἰς οὐ δέον* (*δὲ*) *συνέβη τελευτῆσαι τὴν τάξιν αὐτῶν.* Das *ἑξῆς* lässt seiner Grundbedeutung nach annehmen, dass der zweite Ausspruch des *Papias* sich unmittelbar an den ersten anschloss; *Andreas* markirt aber denselben durch eine besondere Citirformel, weil es ihm darauf ankommt, seine eigene Auslegung von Apok. 12, 7 nach den beiden Seiten der Lehranschauung, worauf dieselbe ruht, durch die Auctorität des *Papias* zu stützen. Von einer „Schlachtordnung" der Engel, wie *Hengstb.* das Wort *τάξις* (vgl. Apok. 12, 7: *πολεμῆσαι*) übersetzt, ist bei *Papias* keine Rede; denn selbst wenn nicht *οὐ δέον* — wie die ältere Handschrift des *Andreas* hat (*Lücke*, S. 528 f.) — sondern *οὐδέν* zu lesen wäre, würde die *τάξις* der Engel doch in keinem andern Sinne verstanden werden können, als in dem des *Andreas*, welcher kurz zuvor von der *ἔκπτωσις τῆς ἀγγελικῆς τάξεως* *) geredet hat und gerade in Bezug hierauf den *Papias* citirt, weil schon dieser lehrt, dass die Ordnung der Engel, d. h. die von Gott denselben gegebene hohe Stellung, zu dem was nicht recht ist ausgeschlagen sei, d. h. dass die Engel gefallen seien. Falls nun schon *Papias* die Stelle Apok. 12, 7 aus dieser Lehre von den Engeln gedeutet hat — was aus dem Citat bei *Andreas* nicht erhellt — so ist es möglich, dass er seine Aussprüche in Verbindung mit jener Stelle gethan hat; aber in diesem Falle würde sich nichts weiter ergeben, als was wir schon von *Andreas* gehört haben, dass nämlich *Papias* die Apok. gebraucht hat, weil er die Glaubwürdigkeit derselben anerkannte. — 3. Auch aus dem, was *Eusebius* über die chiliastischen Aussprüche des *Papias* berichtet, folgt keineswegs, dass dieser die Apok. als eine apostolisch-johann. Schrift gebraucht habe (vgl. *Lücke*, S. 532 fll. gegen *Hengstb.*, S. 385 fll.). *Eusebius* (l. c.) sagt, nachdem er einige fabelhafte, angeblich aus der Tradition entnommene Erzählungen des *Papias* erwähnt hat (*παράδοξά τινα ἱστορεῖ καὶ ἄλλα ὡσὰν ἐκ πα-*

*) Treffend hat schon *Lücke* verglichen, was *Justin* M. (Apol. II, c. 5. Opp. ed. *Otto*. T. I. p. 180) schreibt: *τὴν μὲν τῶν ἀνθρώπων καὶ τῶν ὑπὸ τὸν οὐρανὸν πρόνοιαν ἀγγέλοις, οὓς ἐπὶ τούτοις ἔταξε, παρέδωκεν. Οἱ δὲ ἄγγελοι παραβάντες τήνδε τὴν τάξιν κτλ.*

ραδόσεως εἰς αὐτὸν ἐλθόντα), folgendes: *καὶ ἄλλα δὲ ὁ αὐτὸς ὡσὰν ἐκ παραδόσεως ἀγράφου εἰς αὐτὸν ἥκοντα παρατέθειται, ξένας τέ τινας παραβολὰς τοῦ σωτῆρος καὶ διδασκαλίας αὐτοῦ, καί τινα ἄλλα μυθικώτερα· ἐν οἷς καὶ χιλιάδα τινά φησιν ἐτῶν ἔσεσθαι μετὰ τὴν ἐκ νεκρῶν ἀνάστασιν, σωματικῶς τῆς Χριστοῦ βασιλείας ἐπὶ ταυτησὶ τῆς γῆς ὑποστησομένης.* Und *Eus.* urtheilt: *ἃ καὶ ἡγοῦμαι τὰς ἀποστολικὰς παρεκδεξάμενον διηγήσεις ὑπολαβεῖν, τὰ ἐν ὑποδείγμασι πρὸς αὐτῶν μυστικῶς εἰρημένα μὴ συνεωρακότα. σφόδρα γάρ τοι σμικρὸς ὢν τὸν νοῦν — φαίνεται. Hengstb.* nimmt an, dass *Papias* seinen Chiliasmus — weil diese Lehre in der Apok. ihre alleinige Quelle habe und nirgends unabhängig von ihr vorkomme — *nicht* aus der *παράδοσις ἄγραφος*, wie doch *Papias* selbst nach des *Eusebius* Angabe behauptet, sondern aus schriftlichen Quellen, nämlich aus den von *Eusebius αἱ ἀποστολικαὶ διηγήσεις* genannten, entnommen habe; weil aber, wenn die apostolischen Diegesen als schriftliche verstanden werden, „nur vorzugsweise an die Apok. gedacht werden könne", so sei diese als *apostolische* Schrift documentirt. Um den Schein dieser Argumentation zu zerstören, bedarf es kaum der Umständlichkeit, welche *Lücke* nicht scheut, sondern es genügt darauf hinzuweisen, dass *Papias* selbst, welcher von apostolischen Diegesen kein Wort sagt, seinen Chiliasmus durch die Berufung allein auf die ungeschriebene Tradition rechtfertigt, während *Eusebius* seine Meinung (*ἡγοῦμαι*) dahin ausspricht, dass *Papias* aus Missverstand der Diegesen, welche *Euseb.* als apostolisch anerkennt, zu seinem Chiliasmus gekommen sei. Dass aber *Euseb.* die Apok. zu den apostolischen Diegesen gezählt habe, behauptet auch *Hengstenb.* nicht; wenn er darunter, wie wahrscheinlich ist, die evangelische Literatur verstand, so hat er mit gutem historischen Grunde über den *Papias* geurtheilt, denn *Justinus* M. (Dial. c. Tryph. c. 81) und noch mehr *Irenäus* (L. V. c. 33. 34), welcher sich selbst auf *Papias* beruft und welchen *Eusebius* unter den durch des *Papias* Auctorität zum Chiliasmus Gebrachten namhaft macht, entwickeln ihre chiliastischen Meinungen keineswegs allein aus der Apok., sondern ebenso zuversichtlich aus altprophetischen und evangelischen Stellen. — *Papias* also, der Schüler des Presbyters Johannes, hat nicht gesagt, dass die Apok. von dem Apostel Joh. abgefasst sei; aber er ist insofern der älteste Zeuge über das Buch, als er dasselbe, welches er für eine Schrift von göttlicher Auctorität hielt, gebraucht hat. Im Sinne des *Papias* besteht dies *ἀξιόπιστον* der Apok. sehr

wohl mit der Abfassung derselben durch den Presbyter Joh., und *Papias* kann nichts gesagt haben, was den *Eusebius* bei der Vermuthung, dass dieser Presbyter Joh. wirklich die Apok. geschrieben habe, hätte irre machen müssen. —

Der älteste und seines Alters wegen sehr bedeutende Zeuge für den apostolisch-johanneischen Ursprung der Apok. ist *Justinus Martyr.* In dem zwischen den Jahren 139 und 161 geschriebenen Dial. c. Tryph. sagt er (c. 81. Opp. ed. *Otto.* T. II. p. 282), nachdem er von dem 1000jährigen Reiche nach alttestamentlichen Stellen (Ps. 90, 4) gehandelt hat, also: *Καὶ ἔπειτα καὶ παρ' ἡμῖν ἀνήρ τις, ᾧ ὄνομα Ἰωάννης, εἷς τῶν ἀποστόλων τοῦ Χριστοῦ, ἐν ἀποκαλύψει γενομένῃ αὐτῷ χίλια ἔτη ποιήσειν ἐν Ἱερουσαλὴμ τοὺς τῷ ἡμετέρῳ Χριστῷ πιστεύσαντας προεφήτευσε κτλ.* Schon *Eusebius* (H. E. IV, 18) hat aus diesen Worten berichtet: *μέμνηται δὲ καὶ τῆς Ἰωάννου ἀποκαλύψεως, σαφῶς τοῦ ἀποστόλου αὐτὴν εἶναι λέγων.* Es ist durchaus unbedenklich, dass *Justin* dem Juden Tryphon gegenüber den Apostel so bezeichnet, wie die Worte lauten; es ist auch aus der Art und Absicht der Schriften *Justin's,* wie aus der Eigenthümlichkeit der Apok., erklärlich, dass sich sonst nur wenige Anspielungen auf dieselbe bei ihm finden und dass er insbesondere an keiner andern Stelle den Apostel Joh. als Verfasser der Apok. nennt: es ist mithin gar kein Grund vorhanden, die Worte *εἷς τῶν ἀποστόλων τοῦ Χριστοῦ* dem *Justin* abzusprechen und für eine schon vor der Zeit des *Eusebius* in den Text gekommene Glosse zu halten (gegen *Rettig,* über das erweislich älteste Zeugniss für die Aechtheit der Apok. Leipz. 1829. Vgl. *Lücke,* S. 549 fll.). Auch machen die Worte *Justin's* gerade durch ihre Kürze den Eindruck, dass *Justin* die seines Wissens allgemeinkirchliche Ansicht von der Abfassung der Apok. ausspricht. Ob er eine andere Tradition gekannt habe, lässt sich nicht ersehen; gewiss hat er nach einer ihm unzweifelhaften Tradition gesprochen. Indessen darf man die objective Sicherheit dieser von *Justin* vertretenen Tradition nicht darauf stützen, dass (vgl. *Euseb.* l. c.) das Gespräch mit Tryphon zu Ephesus gehalten sei und zwar kaum ein halbes Jahrhundert nach der Abfassung der Apok. (*Hengstb.*); denn — wenn wir auch für jetzt von dem Selbstzeugniss der Apok. über ihren Verfasser und die Zeit ihrer Abfassung absehen wollen — die Tradition, dass die Apok. gegen Ende der Regierungszeit Domitians geschrieben sei, wird von *Justin* mit keinem Worte berührt, und falls es

sich mindestens als höchst wahrscheinlich ergeben sollte, dass die Verwechslung des Apostels mit dem Presbyter Joh. der von *Justin* vertretenen Tradition zu Grunde liegt (s. u.), so ist es keineswegs undenkbar, dass auch in Ephesus, wo die langjährige Wirksamkeit des Apostels die Erinnerung an den Presbyter in den Hintergrund drängte, eine Tradition Fuss fasste, welche ein Buch von wachsendem kirchlichen Ansehn dem Apostel beilegte. —

Das Zeugniss *Justin's* wächst an Bedeutung durch das des *Irenäus*, welcher hinsichtlich der Abfassung der Apok. durch Johannes den Apostel der justinischen Tradition folgt, aber auch schon über die Zeit der Abfassung etwas beizufügen hat. *Irenäus*, welcher in seiner Jugend den Polycarp gesehen und gehört hatte (Ep. ad Florin. bei *Euseb.* H. E. V, 20. *Iren.* Opp. I. p. 822), citirt nicht nur an vielen Stellen die Apok. als ein Werk des Apostels Joh., sondern schreibt auch (L. V. c. 30. *Euseb.* V, 8), indem er in der Stelle Apok. 13, 18 die Lesart χξς' (666) vertheidigt: *ἐν πᾶσι τοῖς σπουδαίοις καὶ ἀρχαίοις ἀντιγράφοις τοῦ ἀριθμοῦ τούτου κειμένου, καὶ μαρτυρούντων αὐτῶν ἐκείνων τῶν κατ᾽ ὄψιν τὸν Ἰωάννην ἑωρακότων κτλ.* Nachdem er dann von der zweifelhaften Deutung jener Räthselzahl gehandelt hat, fährt er fort: es sei nicht die Absicht des Sehers gewesen, dass man schon jetzt die Deutung erkennen solle — *εἰ γὰρ ἔδει ἀναφανδὸν τῷ νῦν καιρῷ κηρύττεσθαι τοὔνομα αὐτοῦ, δι᾽ ἐκείνου ἂν ἐῤῥέθη τοῖ καὶ τὴν ἀποκάλυψιν ἑωρακίτος. οὐδὲ γὰρ πρὸ πολλοῦ χρόνου ἑωράθη, ἀλλὰ σχεδὸν ἐπί τῆς ἡμετέρας γενεᾶς, πρὸς τῷ τέλει τῆς Δομετιανοῦ ἀρχῆς.* *Irenäus* ist als „ein wahrhaft katholischer Kirchenmann, in welchem sich morgen- und abendländische Traditionen der Lehre und Sitte concentriren" (*Lücke*, S. 573), schon insofern von hoher Wichtigkeit, als er das Vorhandensein der Tradition, welche wir zuerst bei *Justin* gefunden haben und von welcher auch noch andere Spuren aus dem zweiten Jahrhundert *) erhal

*) Das *Muratori*sche Fragment (*Wieseler*, a. a. O. Vgl. *J. van Gilse* Disputatio de antiquissimo librorum sacrorum N. Foed. catalogo, qui vulgo fragm. Murat. appellatur. Amst. 1852) erwähnt jedenfalls die Apok. des Joh., wenn auch der Text unsicher ist. Nach *Ewald* (Jahrb. 1853. V. S. 185. Vgl. Joh. Schriften II S. 349 fl.) hält der Fragmentist die Apok. für ein Werk des Apostels Joh., lässt aber merken, dass sie nicht allgemein anerkannt sei. Allein Letzteres gründet *Ewald* auf seine unwahrscheinliche Conjectur, dass in dem Satze: Apocalypses etiam Joannis et Petri tantum recipimus, quam quidam ex nostris legi in ecclesia nolunt, anstatt des Schlusswortes

ten sind, bestätigt, und zwar ohne dass er Veranlassung hat, eine entgegenstehende Tradition über den Ursprung der Apok. zu berücksichtigen. Nehmen wir hinzu, dass auch die Alexandriner *Clemens* und *Origenes*, dass *Tertullian* und *Cyprian* die Apok. unbedenklich als eine apostolisch-johanneische Schrift gebrauchen und dass selbst *Dionysius* von Alexandrien, welcher aus dem Selbstzeugniss des Buches gegen die Abfassung desselben durch den Apostel Joh. argumentirte (bei *Euseb.* H. E. VII, 25), auf eine seiner kritischen Ansicht günstige Tradition sich nicht stützt, so erscheint *Irenäus* als der gewichtigste Zeuge einer sehr weit verbreiteten und als zweifellos angenommenen Tradition. *Hengstb.* findet auch den stärksten Beweis für die historische Wahrheit dieser Tradition in dem Zeugniss derer, welche den Joh. von Angesicht gesehen hatten. Wir geben zu, dass die von *Irenäus* angeführten *μαρτυροῦντες*, welche über die Richtigkeit der Lesart Apok. 13, 18 entscheiden, *im Sinne des Irenäus* auch als Zeugen für die apostolisch-johanneische Abfassung des Buches gelten müssen; es ist ferner einzuräumen, dass auch wir im Sinne des *Irenäus* urtheilen müssten, wenn nicht das Selbstzeugniss der Apok. dem *Irenäus* und der von ihm vertretenen Tradition entgegenstände. Aber kraft dieses eigenen Zeugnisses der Apok. selbst leugnen wir, dass die Männer, welche wirklich den Apostel Joh. selbst gesehen hatten, und welche über die Lesart der Apok. vollgültige Zeugen waren, auch das wirklich bezeugt haben, was *Irenäus* ohne Zweifel voraussetzt und was *Hengstb.* behauptet, dass nämlich der Apostel Joh. das Buch der Apok. verfasst habe. Es kommt darauf an, ob wir das Missverständniss des *Irenäus*, welches so gewiss stattfinden muss, als die Apok. selbst diesem Hauptzeugen widerspricht, einigermassen erklären, sodann ob wir vielleicht Spuren einer andern von *Justin* und *Irenäus* abweichenden, aber mit den Angaben der Apok. selbst übereinstimmenden Tradition nachweisen können.

---

zu lesen sei: volunt. — Gleich dem Fragmentisten haben ohne Zweifel auch die Andern, welche „die Apok. des Johannes" gebrauchten, den Johannes als den Apostel gedacht. So *Melito*, welcher (nach *Euseb.* H. E. IV, 26) *περὶ τοῦ διαβόλου καὶ τῆς ἀποκαλύψεως Ἰωάννου* geschrieben hat, *Polycrates* (s. u.), die Gemeinen von Lyon und Vienne, welche in ihrem Schreiben (b. *Euseb.* V, 1) die Apok. gebrauchen, ohne jedoch den Verfasser zu bezeichnen, *Theophilus*, welcher (*Euseb.* IV, 24) *ἐκ τῆς ἀποκαλύψεως Ἰωάννου κέχρηται μαρτυρίαις*, und *Apollonius*, von welchem *Euseb.* V, 18 dasselbe berichtet.

Dass jene *μαρτυροῦντες* dem *Irenäus* selbst mündlich ihr Zeugniss gegeben haben, ist nicht nur nicht gesagt, sondern das Praes. *μαρτυρούντων* lässt vielmehr an noch gegenwärtige, auch den anders Urtheilenden zugängliche Zeugen denken, d. h. an solche Männer, in deren *Schriften* die „Offenbarung Johannis", insbesondere die Stelle 13, 18 erwähnt war, an Männer, wie namentlich *Papias*, welchen *Iren.* irrthümlich zu den *κατ' ὄψιν τὸν Ἰωάννην ἑωρακότες* rechnet (s. o.). und Andere, welche wirklich den Apostel gesehen haben mochten. In gleicher Weise, wie aus der Aufschrift des 2. und 3. Briefes Johannis (*ὁ πρεσβύτερος*) nachweislich die Tradition, dass diese Briefe von dem Presbyter, nicht von dem Apostel Joh. geschrieben seien, entstanden ist (vgl. *meinen* Comment. Bd. II. S. 460 fll.), hat sich die Tradition von der Abfassung der Apok. durch den Apostel Johannes an den Namen, welchen sie selbst mehrmals nennt, angelehnt, um so leichter, je früher und je mehr der Presbyter hinter dem Apostel in der Erinnerung der Gemeinen naturgemäss zurücktreten musste. Der Umstand, dass beide in derselben Gegend Kleinasiens, etwa gleichzeitig, gewirkt hatten, konnte der Verwechslung nur Vorschub leisten. Hier liegt die schwache Stelle in dem sonst so starken Bollwerk der kirchlichen Tradition, welche ein Mann, wie *Irenäus*, der stimmführende Repräsentant derselben, vertritt. Zwei, genau mit einander zusammenhängende Missverständnisse hat er sich zu Schulden kommen lassen: er hat den *Papias* zu einem Zuhörer des Apostels Joh. gemacht und hat — ohne Zweifel namentlich auf die scheinbare Auctorität dieses noch von *Andreas* unter den ältesten Zeugen über die Apok. vorangestellten Mannes — den Apokalyptiker Johannes für den Apostel gehalten, während in *beiden* Fällen die uns noch vorliegenden Selbstzeugnisse des Papias und des Apokalyptikers der Angabe der kirchlichen Tradition widersprechen. —

Es wäre auffallend, wenn sich im christlichen Alterthume nicht eine Spur von einem richtigen Verständnisse der eigenen Andeutungen der Apok. über ihren Verfasser fände, im Widerspruche mit der herrschenden Tradition, welche aus Missverständniss des Namens Johannes in der Apok. den Apostel als Verfasser bezeichnet, gleichwie doch *Eusebius* der Angabe (des Irenäus), dass Papias ein unmittelbarer Schüler des Apostels Joh. gewesen sei, auf Grund der eigenen Worte des Papias ausdrücklich widerspricht. Eine solche Spur ist nicht die allein aus antichiliastischer

Denkweise hervorgegangene Verwerfung der Apok. von Seiten der Aloger, auch nicht das auf demselben Grunde ruhende Urtheil des römischen Presbyters Cajus, dass die Apok. von Cerinth verfasst und dem Apostel Joh. untergeschoben sei (b. *Euseb*. H. E. III, 28: *Κήρινθος ὁ δι᾽ ἀποκαλύψεων ὡς ὑπὸ ἀποστόλου μεγάλου γεγραμμένων τερατολογίας ἡμῖν ὡς δι᾽ ἀγγέλων αὐτῷ δεδειγμένας ψευδόμενος ἐπεισάγει λέγων, μετὰ τὴν ἀνάστασιν ἐπίγειον εἶναι τὸ βασίλειον τοῦ Χριστοῦ, καὶ πάλιν ἐπιθυμίαις καὶ ἡδοναῖς ἐν Ἱερουσαλὴμ τὴν σάρκα πολιτευομένην δουλεύειν κτλ.*). — Daraus, dass in dem Pastor des *Hermas* die Apok. nicht benutzt wird (vgl. *Lücke*, S. 546, gegen *Stern*, welcher eine Benutzung in einzelnen Stellen finden will), darf man einen Schluss auf die Ansicht des *Hermas* über den nichtapostolischen Ursprung der Apok. um so weniger machen (gegen *Lücke*), als es vielmehr wahrscheinlich ist, dass die ganze Schrift des Mannes vermöge ihrer apokalyptischen Art nicht ohne das Vorbild der johann. Apok. entstanden ist, so dass jener Pastor an sich selbst mittelbar bestätigt, was ohnehin feststeht, dass nämlich die Apok., welche schon *Papias* für inspirirt hielt, zur Zeit des *Hermas* und in seinem Kreise kirchliches Ansehn genoss. Aehnlich steht es mit dem von *Lücke* hervorgehobenen Stillschweigen des zweiten Briefes Petri. Denn sollte der Brief ächt sein, so ist er vor der Apok. geschrieben; ist er aber im Anfange des zweiten Jahrhunderts geschrieben (wie *Huther* meint), so ist es sehr wohl denkbar, dass die in dem Briefe zurecht gewiesenen Spötter (2 Petr. 3) gerade deshalb, weil sie die Weissagungen der Apok. von der Parusie des Herrn unerfüllt sahen, zu ihrer ungläubigen Frage kamen. — Warum aber fehlt die Apok., sammt den vier katholischen Briefen 2. und 3. Joh., 2. Petr. und Jud., in der um das Jahr 220, zur Zeit des *Irenäus*, entstandenen syrischen Uebersetzung, der *Peschito?* Es liegt wenigstens die Vermuthung nahe: weil in der ältesten syrischen Tradition der apostolisch-johanneische Ursprung bei der Apok. ebenso wenig fest stand, wie bei 2. und 3 Joh.; denn erst in späterer Zeit, nach dem Auftreten des montanistischen Chiliasmus, erklärt sich die auffallende Erscheinung, dass die Apok. für ein Werk des Apostels Joh. und für inspirirt, dabei aber doch *ἐν ἀποκρύφοις* (*Gregor. Nyss*. b. *Lücke*, S. 629), d. h. für den gemeinkirchlichen Gebrauch ungeeignet gehalten, ja noch vom kirchlichen Kanon ausdrücklich ausgeschlossen wurde (vgl. Cyrill von Jerus., Gregor von Nazianz, bei *Lücke*, S. 630. 632), aus der Furcht vor dem Missverständniss und dem

Missbrauch des Buches. — Deutlicher, auch in der Begründung, liegen uns die Urtheile des *Dionysius* von Alexandrien und des *Eusebius* vor. Der Umstand, dass *Dionysius*, des Origenes Schüler und Nachfolger, im Streite wider chiliastischen Missbrauch der Apok. zu seiner Kritik des Buches gekommen ist, macht die ruhige, klare Besonnenheit seiner auf die Beschaffenheit der Apok. selbst gegründeten Kritik, im Vergleich mit dem antichiliastischen Machtspruche eines Cajus, um desto lobenswerther und wichtiger. *Dionys.* (vgl. *Euseb.* H. E. VII, 24. 25) steht ganz auf dem Boden der innern Kritik; aus dem Selbstzeugniss der Apok. entnimmt er, dass der Verfasser für den Apostel Joh. nicht gehalten werden wolle, und die Vergleichung der unzweifelhaft apostolisch-johanneischen Schriften dient ihm nur zur weitern Begründung der Ansicht, dass der Apokalyptiker der bekannte Apostel nicht gewesen sein könne. Indessen leugnet *Dionys.* keineswegs, dass der Verfasser ein heiliger und inspirirter Mann Namens Johannes gewesen sei (*καλεῖσθαι μὲν οὖν αὐτὸν Ἰωάννην, καὶ εἶναι τὴν γραφὴν Ἰωάννου ταύτην, οὐκ ἀντερῶ. ἁγίου μὲν γὰρ εἶναί τινος καὶ θεοπνεύστου συναινῶ, οὐ μὴν ῥαδίως ἂν συνθοίμην τοῦτον εἶναι τὸν ἀπόστολον κτλ.*). Es ist offenbar, dass *Dionysius* seine Ansicht mit der kirchlichen Tradition, welcher auch seine Vorgänger Clemens und Origenes folgen, im Widerspruch weiss; er kennt auch keine ihm günstige Tradition; insofern also enthält selbst sein Widerspruch ein Zeugniss für die herrschende Tradition über die Abfassung der Apok. durch den Apostel Joh. Hierdurch aber wird die Bedeutung, welche die wissenschaftliche Kritik dem *Dionys.* beilegen muss, durchaus nicht verringert; denn es kommt, wenn man anders die kirchliche Tradition selbst nach ihrem Grunde der Wahrheit fragen darf, darauf an, dass wir in dem *Dionysius* einen ebenso kirchlich gesinnten als wissenschaftlich gebildeten Mann haben, welchen die kirchliche Tradition nicht verhinderte, das Selbstzeugniss der Apok. richtig zu verstehen und mit dem exegetischen Widerspruch gegen die chiliastische, auch von Justin und Irenäus vertretene Auslegungsweise den kritischen Widerspruch gegen die mit jener Auslegungsweise Hand in Hand gehende *) Tradition von der Abfassung der Apok. durch den

*) In dem exegetisch-kritischen Angriff des *Dionysius* ist schon die theologische Richtung zu erkennen, gegen welche heutiges Tages Männer wie *Hengstb.* und *Auberlen* sich wehren. Es spricht sich deshalb ein tief liegendes Interesse auf eine characteristische Weise dar-

Apostel Joh. zu verbinden. Wichtig ist schon das blosse Factum, dass *Dionysius* auf Grund der Apok. selbst gegen die das Buch missverstehende Tradition protestirt. Ergänzt wird er durch *Eusebius*, den Historiker, indem dieser auch das Zeugniss des *Papias* — nur anders als von Irenäus, d. h. im Sinne des Papias selbst, verstanden — gegen die gemeinkirchliche Tradition geltend macht. *Euseb.* (H. E. III, 25) schwankt, ob er die Apok. zu den *ὁμολογουμένοις* oder zu den *νόθοις* zählen soll. Was ihn schwankend macht, ist nicht die subjective Kritik des Dionysius, sondern, wie aus L. III. c. 39 zu erkennen ist, namentlich das Zeugniss des Papias; denn im Zusammenhange mit der Widerlegung der Nachricht (des Irenäus), dass Papias den Apostel Joh. selbst gehört habe — während doch Papias selbst sich einen Schüler des Presbyters Joh. nenne — spricht *Euseb.* seine Vermuthung aus, dass der Apokalyptiker Joh. mit dem Presbyter Joh. identisch sein möge (*εἰκὸς γὰρ τὸν δεύτερον, εἰ μή τις ἐθέλοι τὸν πρῶτον, τὴν ἐπ' ὀνόματος φερομένην Ἰωάννου ἀποκάλυψιν ἑωρακέναι*). Das Zeugniss also, dass der Apostel Joh. die Apok. geschrieben habe, kann *Euseb.* keinenfalls bei *Papias* gefunden haben. Papias wird als den Verfasser des Buches den „Johannes" genannt haben; er wird ihn aber auch nicht bestimmt als seinen eignen Lehrer bezeichnet haben, sonst würde *Eusebius* seine Vermuthung, dass der Presbyter wirklich der Verfasser sei, zuversichtlicher aussprechen. Doch ist für uns, die wir mit *Dionysius* dem eignen Zeugnisse der Apok. gemäss leugnen, dass der Apostel Joh. der Verfasser sei, die Vermuthung des *Eusebius* die allein haltbare. Denn einerseits giebt der apokalyptische Johannes sich selbst als eine in dem kleinasiatischen Gemeinekreise bekannte und angesehene Persönlichkeit zu erkennen; andererseits deutete aber auch *Papias*, indem er von der Apokalypse „des Johannes" redete, auf einen Verfasser, durch dessen Persönlichkeit das *ἀξιόπιστον* des Buches verbürgt war. An Johannes Marcus, welchen auch *Papias* mit dem stehenden Namen Marcus bezeichnet, können wir nicht denken; wir wissen, auch durch *Papias*, nur von zwei Männern des Namens Johannes. Können wir den Apostel nicht für den Verfasser der Apok. halten, so muss die wahrscheinliche Vermuthung bei dem Presbyter Joh. stehen bleiben. —

---

in aus, dass *Hengstb.* den Dionysius in dem Masse herabsetzt, als *Lücke* demselben die gerechteste Anerkennung zollt. —

Was die kirchliche Tradition über *Zeit* und *Ort* der Abfassung der Apok. sagt, ist der Art, dass dadurch der Irrthum, welcher der traditionellen Angabe über die Person des Verfassers zu Grunde liegt, nur von einer andern Seite hervortritt. Alle Angaben der kirchlichen Tradition über die Zeit und den Ort der Abfassung der Apok. hängen unzertrennlich mit denen über die Verbannung des Apostels Joh. nach der Insel Patmos zusammen, d. h. sie stammen aus einem blossen Missverständniss von Apok. 1, 9 her, in ähnlicher Weise, wie die Tradition über die apostolisch-johanneische Abfassung des Buches auf den Namen des Apokalyptikers sich gründet. Der Erste, welcher von einem Martyrium des Apostels Joh. etwas sagt, ist *Polycrates*, welcher (b. *Euseb.* H. E. III, 31. V, 24) schreibt: *ἔτι δὲ καὶ Ἰωάννης ὁ ἐπὶ τὸ στῆθος τοῦ κυρίου ἀναπεσών — καὶ μάρτυς.* Ohne Zweifel hat er dabei Apok. 1, 9 im Auge und folgt der Tradition, dass der Apostel Joh. die Apok. geschrieben habe. *Irenäus* zuerst macht eine Angabe über die Entstehungszeit der Apok., und zwar in der Weise, dass er offenbar zugleich die Zeit der Verbannung des Apostels bezeichnen will. In der schon oben angeführten Stelle sagt er: die Apok. sei am Ende der Herrschaft Domitians geschaut. Dass dies der Sinn der Worte sei (vgl. schon *Euseb.* H. E. III, 18), nicht aber mit *Wetstein* (N. T. II. p. 746), welchem *Böhmer* (a. a. O. S. 30) folgt, das *ἑωράθη* auf Johannes selbst zu beziehen sei (eum sub exitum imperii Domitiani conspectum fuisse — Joannes id, quod non scripserat, postea saltem dixisset, cum diu post editum librum fuerit superstes. *Wetst.*), folgt theils aus der deutlichen Correspondenz zwischen *τὴν ἀποκάλυψιν ἑωρακότος* und *ἑωράθη*, theils daraus, dass *Irenäus* L. II. c. 22. L. III. c. 3 (*Euseb.* H. E. III, 23) berichtet, der Apostel Joh. habe bis zu Trajan's Zeit gelebt. Die Meinung des *Irenäus* in der Zusammenstellung des Schauens der Offenbarung und des Endes der Regierung Domitians können wir durch die Worte des etwa gleichzeitigen *Clemens Alex.* erläutern (b. *Euseb.* III, 23): *ἐπειδὴ γὰρ τοῦ τυράννου τελευτήσαντος ἀπὸ τῆς Πάτμου τῆς νήσου μετῆλθεν ἐπὶ τὴν Ἔφεσον κτλ.* (vgl. *Origenes*, ad Matth. 20, 22 sq.: *ὁ δὲ Ῥωμαίων βασιλεύς, ὡς ἡ παράδοσις διδάσκει, κατεδίκησε τὸν Ἰωάννην μαρτυροῦντα διὰ τὸν τῆς ἀληθείας λόγον εἰς Πάτμον τὴν νῆσον κτλ.*). Es kann kein Zweifel sein, dass der Tyrann, von welchem *Clemens* redet, Domitian ist, der Christenverfolger, welcher nach des *Eusebius* (III, 17) Schilderung sich selbst am Ende seines Lebens als einen Nachfolger der

Neronischen Gottesfeindschaft darstellte (*τελευτῶν τῆς Νέρωνος θεοεχθρίας τε καὶ θεομαχίας διάδοχον ἑαυτὸν κατεστήσατο*). Wie *Origenes* berichtet auch *Eusebius* (III, 20. cf. c. 18) von einer *Tradition* über des Apostels Verbannung nach Patmos. Das Vorhandensein einer solchen Tradition ist ebenso gewiss wie das Vorhandensein der mit derselben verbundenen Tradition von der Abfassung der Apok. durch den Apostel Joh.; aber der unhistorische Charakter jener Tradition lässt sich noch deutlicher nachweisen. Die ganze Ueberlieferung von einer Verbannung des Apostels wird von vorn herein dadurch im höchsten Grade zweifelhaft (vgl. *Bleek,* Beitr. S. 199. Vorles. S. 158 fl.), dass *Hegesippus* nichts davon berichtet hat. Er hat keine Nachricht von irgendeinem Martyrium des Apostels Joh. gegeben. Denn es ist undenkbar, dass *Eusebius,* welcher (H. E. III, 20) aus *Hegesippus* von christlichen Märtyrern unter Domitian berichtet, von dem Apostel Joh. nichts angemerkt haben sollte, falls er eine Notiz über dessen Verbannung bei *Hegesippus* gefunden hätte; ja die Art und Weise, wie *Eusebius* am Schlusse von c. 20 die Verbannung des Apostels erwähnt, indem er sich nur im Allgemeinen auf die Tradition bezieht, liefert den positiven Beweis dafür, dass *Hegesipp* noch nichts davon gewusst hat (*τότε δὴ οὖν καὶ τὸν ἀπόστολον Ἰωάννην ἀπὸ τῆς κατὰ τὴν νῆσον φυγῆς τὴν ἐπὶ τῆς Ἐφέσου διατριβὴν ἀπειληφέναι, ὁ τῶν παρ' ἡμῖν ἀρχαίων παραδίδωσι λόγος.* Vgl. auch c. 18). Dem Stillschweigen des *Hegesippus* zur Seite steht der zwiefache Umstand, dass die Tradition selbst, wie sie seit *Irenäus* bestimmt vorliegt, nicht allein durch ihr beständiges Wachsen wie durch ihre Zwiespältigkeit die Unsicherheit ihres historischen Grundes verräth, sondern auch durch die ausdrückliche Beziehung auf Apok. 1, 9 die Quelle, aus welcher sie durch Missverständniss jener Worte der Apok. geflossen ist, anzeigt. — Schon *Irenäus* sagt, dass die Apok. „am Ende der Regierung Domitians“ geschaut sei — der Apok. selbst zum Trotz, welche ihre Abfassung vor der Zerstörung Jerusalems deutlich kund giebt. Das Ende der Regierung Domitians fiel in das Jahr 96, in welchem Nerva folgte. Die Tradition, von welcher *Eusebius* in seiner Chronik (I. p. 80) Nachricht giebt, setzte also die Verbannung des Apostels und die Schau der Offenbarung in das Jahr 95. *Clemens Alex.* (l. c.) berichtet weiter, dass der Apostel nach dem Tode Domitians nach Ephesus zurückgekehrt sei — unter Nerva, wie die Tradition bei *Eusebius* (H. E. III, 20) erklärt, denn gleichwie man die Verbannung des

Apostels unter Domitian setzte, von welchem man wusste, dass er seinen Christenhass auch durch Verbannungsurtheile gezeigt hatte, so setzte man die Rückkehr des Apostels unter Nerva, von welchem man wusste, dass er die von Domitian Verbannten zurückgerufen hatte (*Euseb.* l. c.). Aber gleichzeitig mit *Clemens Alex.* erwähnt *Tertullian* schon ein anderes vor der Verbannung nach Patmos liegendes Martyrium des Apostels (de praescript. haeret. c. 36): habes Romam — ubi Apostolus Joannes, posteaquam in oleum igneum demersus nihil passus est, in insulam relegatur. Auch *Tertull.* spricht wie von einer bekannten Tradition; er braucht deshalb auch das chronologische Verhältniss zwischen dem in oleum igneum demersus und dem in insulam relegatur nicht genauer zu markiren. Aber wie die Tradition die Andeutung *Tertullians* auffasste und weiter gestaltete, sehen wir bei *Hieronymus*, welcher (adv. Jovin. I, 26) unter ausdrücklicher Beziehung auf *Tertullian* berichtet, was dieser doch nicht gesagt hatte: Refert autem Tertullianus, quod a *Nerone* missus in ferventis ole dolium *purior et vegetior* exiverit etc. Er setzt, wie *Irenäus* (vgl. auch *Victorinus*, gest. im J. 303, welcher in seinem Commentar zur Apok. beifügt: ad *metalla* damnatus. Bibl. max. Patrum. Paris. T. I. p. 569), das Patmische Exil des Apostels und die Abfassung der Apok. unter Domitian (de vir. illustr. c. 9). — Man kann nicht sagen, dass *Tertull.*, *Victorin* und *Hieron.* der durch *Irenäus*, *Clemens Alex.* u. A. vertretenen Tradition widersprechen; sie machen nur das Wachsen und Sichgestalten der Tradition anschaulich. Aber eine offenbar widersprechende Tradition bezeugt *Epiphanius* (Haer. LI, 12), indem er die Verbannung nach Patmos und (c. 33) die Schau der Offenbarung in die Zeit des Kaisers Claudius setzt (vgl. *Lücke*, S. 806 fll., der auch noch andere Spuren von der Unsicherheit der Tradition anführt). — Fragen wir endlich, woher die Tradition von einem Exil des Apostels entsprungen ist, so können wir die Antwort daraus entnehmen, dass *Origenes* (l. c.), nachdem er auf Grund der *παράδοσις* berichtet hat, dass der römische König den Apostel nach Patmos verwiesen habe, sich zur Bestätigung dieser Tradition auf Apok. 1, 9, als auf des Apostels eigne Worte beruft: *διδάσκει δὲ τὰ περὶ τοῦ μαρτυρίου ἑαυτοῦ Ἰωάννης, μὴ λέγων τίς αὐτὸν κατεδίκησε, φάσκων ἐν τῇ ἀποκαλύψει ταῦτα* — es folgt das Citat — *καὶ ἔοικε τὴν ἀποκάλυψιν ἐν τῇ νήσῳ τεθεωρηκέναι.* —

Die kirchliche Tradition in ihrer herrschenden Gestalt

enthält drei unzertrennlich verbundene Puncte: dass der Apostel Joh. der Verfasser der Apok. sei, dass er die Offenbarung im Exil auf Patmos geschaut habe, und dass dies unter Domitian geschehen sei. Wider alle drei Puncte, auch wider den zweiten (vgl. zu 1, 9) steht das entscheidende Selbstzeugniss der Apok., aus deren Missverständniss jene herschende Tradition erwachsen ist. Es finden sich aber auch Spuren einer abweichenden Tradition und eines richtigern Verständnisses der eigenen Aussagen der Apok. Darum hat die Kritik das Recht und die Pflicht, zu behaupten, dass die Apok. von dem Apostel und Evangelisten Joh. *nicht* geschrieben sei, während es nur als eine wahrscheinliche Vermuthung ausgesprochen werden kann, dass der Apokalyptiker Johannes mit dem Presbyter gleichen Namens identisch sei.

§. 6.

Die kanonische Dignität und der kirchliche Gebrauch der Apokalypse.

Die volle *kanonische Dignität* würde der Apok. nur dann zukommen, wenn sie von einem Apostel geschrieben und vermöge ihrer Entstehung durch göttliche Inspiration von derselben wahrhaft exemplarischen Art wäre, wie die übrigen unzweifelhaft ächten Schriften der Apostel. In beiderlei Hinsicht erscheint die Apok. mangelhaft, aber nicht so sehr, dass sie ihre Stelle ausserhalb des kirchlichen Kanons haben müsste; *deuterokanonische* Dignität kommt ihr zu, aber nicht weniger.

Für das Werk eines Apostels giebt sie sich nicht aus, weder mit Wahrheit noch fälschlich; aber sie ist noch in der unmittelbar apostolischen Zeit, vor der Zerstörung Jerusalems, geschrieben, und zwar von einem Manne, welcher nach dem durchaus glaubhaften Zeugnisse der ältesten Tradition den Herrn selbst gesehen und gehört hat und welcher, als er sein Buch schrieb, eine hervorragende Stellung in der Kirche einnahm. In dem Masse, in welchem die alte Kirche sich in der Meinung befestigte, dass der Apokalyptiker Johannes mit dem Apostel und Evangelisten Joh. identisch sei, hat dieselbe sich einem Irrthum hingegeben, welchem schon in alter Zeit kirchliche Zeugnisse widersprachen und welchen eine der Kirche immer reichlicher verliehene Gabe der kritischen Wissenschaft schon jetzt fast vollkommen überwunden hat. In dem Irrthum steckt aber die wichtige, für das deuterokanonische Ansehn der Apok. er-

forderliche und hinreichende Wahrheit, dass ein wirklich apostolischer Mann dieselbe verfasst hat.

Indessen würde die Apok. in den Kanon nicht aufgenommen sein, wenn nicht die Kirche befunden hätte, dass das Buch *θεόπνευστον* und *ἀξιόπιστον* sei. Der Anspruch, welchen dasselhe in dieser Hinsicht macht, so gewiss als es sich für ein wahrhaft prophetisches, auf besonderer Offenbarung ruhendes darstellt, ist von der alten Kirche als wohlberechtigt anerkannt, und fortwährend hat der in der Kirche waltende, in theologischer Wissenschaft und christlichem Leben sich bezeugende Geist das alte Urtheil im Wesentlichen bestätigt, zugleich aber mit zunehmender Klarheit und Sicherheit richtig bemessen. Je mehr die heilige Kunst der Schriftauslegung die Einsicht in den Bau der Apok. und das Verständniss der einzelnen Aussagen gewinnt, desto weniger kann die Kirche in Versuchung kommen, das apostolische Buch als eine Sammlung von Wahrsagungen anzusehen — dies wird das Erbtheil der unkirchlichen und unwissenschaftlichen Secten *) werden — desto weniger wird das Urtheil derjenigen, welche die apokalyptische Weissagung für die herrlichste Frucht apostolischer Begabung und die Inspiration des Apokalyptikers für die reichste und lauterste Wirkung des Geistes Gottes ausgeben, von der Kirche gebilligt worden. Für die christliche Wissenschaft und das christliche Leben wird es sich immer gewisser erproben, dass der Geist Gottes, welcher in dem Apostel Joh. wie in dem Apokalyptiker geredet hat, an jenem ein edleres Gefäss als an diesem gefunden hat. Das heisst: die Apokalypse ist kanonisch, aber deuterokanonisch.

Der Beweis hierfür liegt theils schon in dem vorhin Ausgeführten (vgl. bes. §. 2), theils in der Auslegung des Einzelnen. Insbesondere sind drei Puncte, welche zugleich für den kirchlichen Gebrauch der Apok. von der höchsten Wichtigkeit sind, hervorzuheben: 1. Wenn die unten gegebene Erklärung von 14, 4 richtig ist, so vertritt der Apokalyptiker eine Anschauung von der Ehe, welche der völligen Reinheit der schriftmässigen Ethik nicht entspricht. Er ist allerdings weit entfernt von dem häretischen Verbote

*) Nur einem Schwärmer steht die Aeusserung zu, dass *Bengel* die Bemessung des Non-Chronus (10, 7) auf 1036 Jahre aus einer innern Offenbarung entnommen hat. Vgl. Prüfung der apokalypt. Zeitrechnung. Stuttg. 1840. S. 74. Der Verf. erwartet die Parusie, für welche *Bengel* das Jahr 1836 bezeichnet hatte, zuversichtlich im J. 1950. —

der Ehe (1 Tim. 4, 3); aber er sagt etwas Anderes als der Apostel Paulus in seinem christlich weisen Rathschlage 1 Kor. 7, 38. Der Apokalyptiker irrt, indem er *jeden* Geschlechtsverkehr für unrein ansieht und deshalb denjenigen Gläubigen, welche desselben sich gänzlich enthalten haben, eine bevorzugte Stellung vor den übrigen Seligen anweist.

2. Seine Vorstellung von dem 1000jährigen Reiche hat in der Analogie der Schrift keinen ausreichenden Halt. Die neutestamentliche Lehre besagt einerseits, dass die allgemeine Todtenauferstehung und das Weltgericht bei der Parusie stattfinden werde (Matth. 25, 36 fll.), unterscheidet aber zugleich andererseits mehrere Acte in jener einen Katastrophe: nämlich erstlich die Auferstehung der Gerechten (Luc. 14, 14. 1 Kor 15, 23: *οἱ τοῦ χριστοῦ*, d. h. die wirklich Christo Angehörenden und von ihm als die Seinigen Erkannten — gegen *Meyer*), sodann die Auferstehung aller Uebrigen. Beiderlei Auferstehung sammt dem Weltgerichte findet statt *ἐν τῇ παρουσίᾳ αὐτοῦ*. Die Unterscheidung der einzelnen Acte in der Endkatastrophe erscheint aber bei dem Apokalyptiker so ausgebildet, dass zwischen der ersten und zweiten Auferstehung ein mit irdischem Masse umspannter Zeitraum (1000 Jahre) liegt, innerhalb welches eine irdische Herrschaft der nicht mehr irdischen, nämlich auferstandenen, Gläubigen eintritt, und an dessen Ende die nicht mehr irdischen und in der That von keinem Feinde mehr zu berührenden Heiligen bei dem irdischen Jerusalem von dämonischen und menschlichen Feinden, die alsdann dem ewigen Verderben anheimfallen, angegriffen werden. Diese Aussagen sind, wenn man ihre ideale, poetische Art verkennt, widersprechend in sich selbst und gegen die Analogie der Schrift. Aber auch das, was als ernstliche Meinung des Apokalyptikers in der poetischen Darstellung mindestens enthalten ist, nämlich die Annahme einer diabolischen Wirksamkeit gegen das Reich Gottes unmittelbar vor der zweiten Auferstehung, reicht über die durch die Analogie der Schrift gegebenen Grenzen des christlichen Denkens hinaus.

3. Dass der Apokalyptiker in dem Römischen Weltreiche die antichristliche Macht verkörpert sieht, ist eine naturgemässe Beschränktheit; damit ist der Irrthum gegeben, dass diese Verkörperung die letzte vor der Parusie sein werde. Aber die chronologische Bestimmung 17, 10 f. hat sich nicht nur als unrichtig erwiesen, sondern ist auch schwerlich mit der Warnung des Herrn (Act. 1, 7) zu versöhnen. Sie ist wesentlich von gleicher Art wie die wenige

Jahre später im 4. B. Esra ausgesprochene Erwartung, dass mit dem letzten Flavier das Röm. Reich untergehen werde. Vgl. *Ewald*, Gesch. d. V. Isr. VII, 74. Dies letzte Moment, welches in dem eigentlichen Mittelpuncte der apokalypt. Weissagung liegt, bedingt allein schon den deuterokanonischen Werth des Buches, wenn man auch die beiden andern Puncte beseitigen könnte. Möglich würde ja an sich die Vorstellung sein, dass der Satan im letzten Augenblicke vor seinem schliesslichen Hinabsinken in die ewige Verdammniss noch einmal einen äussersten, wie wahnsinnigen Angriff gegen das Reich Christi unternehmen werde.

Der *kirchliche Gebrauch* der Apok. kann nur darauf abzielen, die sichern Ergebnisse der in der Kirche vorhandenen gelehrten Exegese für die Gemeine zu vermitteln. Falsch, einer trügerischen Erbauung — mit *Calvin* (zu 1 Kor. 8, 10) zu reden, einer ruinosa aedificatio — dienend ist jede kirchliche Auslegung und Anwendung, welche einen exegetisch unrichtigen Inhalt hat. Auch die kirchliche Auslegung soll vielmehr an ihrem Theile dem weit verbreiteten, abergläubischen Missbrauche des Buches entgegentreten.

Es handelt sich für uns jetzt nicht um den allgemeinen Grund neutestamentlicher Lehre, auf welchem auch die Apok. steht, sondern um dasjenige, was dem Buche eigenthümlich ist. Die Apok. ist die beredteste Urkunde der christlichen Hoffnung und der Treue, Geduld und Freude, die aus der Hoffnung stammt. Weil der Herr von den Todten auferstanden und gen Himmel gefahren ist, deshalb wird er auch einst wiederkommen, alle Todten auferwecken und richten. Die christliche Hoffnung, mit dem Glauben an den Herrn gegeben, haftet mit innerer Nothwendigkeit an seiner Parusie. Die Weissagung von dieser Parusie ist deshalb nicht nur jeder Weissagung auf Christum eingeboren (Apok. 10, 7), sondern auch die Spitze, in welche unfehlbar die Verkündigung von Christo ausläuft. Das eigentliche Thema der Apok. ist also aus der lebendigen Fülle des Evangeliums erwachsen; und für die kirchliche Explication und Application jenes prophetischen Grundgedankens bietet die Apok. selbst bestimmt ausgeprägte herrliche Vorbilder (Kap. 2. 3). Die geduldige Hoffnung der Gemeine wird aber auch durch die heilige Kunst, mit welcher der apokalypt. Prophet die Vorzeichen und Vorbereitungen der Parusie dargestellt hat, geübt und gekräftigt. Falsch ist die directe Beziehung der einzelnen Siegel-, Posaunen- und Schalen-Gesichte auf einzelne welt-, kirchen- oder reichsgeschicht-

liche Ereignisse; richtig aber ist, dass der ganze Verlauf der zeitlichen Dinge nach der heiligen Ordnung Gottes auf die ewige Vollendung abzielt, und richtig ist das schöne Wort *Bengels* (Ordo temp. p. 326), dass wir als *candidati aeternitatis* die Apok. lesen sollen. Die lange Reihe der immer von Neuem beginnenden Vorbereitungen enthält an sich selbst das Correctiv für den chronologischen Irrthum des Apokalyptikers, dass die Parusie des Herrn nahe bevorstehe. —

Ἀποκάλυψις Ἰωάννου.

Diese Ueberschrift ist nach den Zeugen (C. 2. al. b. *Wetst.*, auch *Sin.*) und weil sie einfach aus Apok. 1, 1. 4. 9. entnommen ist, die älteste. Weitere Bestimmungen über den Verf. lauten: *ἀποκ. Ἰωάννου τοῦ θεολόγου* (*Elz.*) *καὶ εὐαγγελιστοῦ — ἣν ἐν Πάτμῳ τῷ νήσῳ ἐθεάσατο — ἡ ἀποκ. τοῦ ἁγίου Ἰωάννου τ. θεολ. — ἀποκ. τοῦ ἁγίου ἐνδοξοτάτου ἀποστόλου καὶ εὐαγγελιστοῦ παρθένου ἠγαπημένου ἐπιστηθίου Ἰωάννου θεολόγου* (vgl. *Wetst.*, *Griesb.*, *Matthäi*).

Kap. 1.

V. 2. Das *τε* hinter *ὅσα* (*Elz.*, *Ewald*) ist schon von *Griesb.* nach A. B. C. Minusk. mit Recht getilgt. Die Apok. hat die Partikel überhaupt nicht, denn 21, 12 steht sie gewiss mit Unrecht in der *Rec.*, und wenn auch 19, 18 hinter *ἐλευθ.* gute Zeugen dieselbe haben (*Sin.*), so fehlt sie doch bei A. und findet sich nicht in der Parallele 13, 16. — Am Schlusse des V. ist zugesetzt: *καὶ [ὅσα ἤκουσε] καὶ ἅτινά εἰσι καὶ ἃ χρὴ γενέσθαι μετὰ ταῦτα* (Minusk. Edd. b. *Mill*, *Wetst.* Vgl. V. 19). — V. 3. *ὁ ἀναγινώσκων κ. οἱ ἀκούοντες.* So die überwiegenden Zeugen. Es findet sich auch der Sing. und der Plur. in *beiden* Wörtern — Erleichterung der richtigen lectio media (*Beng.*). — Die Zusätze *τούτους* zu *λόγους* (C) und *ταύτης* (Minusk. Vulg.? Syr. Ar. *Primas.*) zu *προφητ.* sollen die vorliegende Schrift markiren. — Beachtung verdient die Lesart *τὸν λόγον τ. πρ.* bei B.

Sin. — V. 4. *) Das τοῦ vor ὁ ὢν κτλ. (*Elz.*), gegen A. C. *Sin.* Minusk., ist wie das θεοῦ (B. Minusk.) ein Interpretament. Ebenso das ὃς (*Erasm.* 1) vor ἦν, statt des richtigen ὁ. — Statt πνευμ. ἅ ἐστιν (*Elz.*) ist nicht πνευμ. τῶν (*Lachm.* kl. Ausg. nach A. So auch *Sin.*), sondern πνευμ. ἅ (B. C. al. *Matthäi*, *Lachm.*, *Tisch.*, *Lücke*) zu lesen. Die Erleichterungen stammen wahrsch. aus *Andreas* und *Arethas*. — V. 5. Das ἐκ (*Elz.*) ist nach A. B. C. *Sin.* Minusk. *Vulg.* al. zu streichen (*Griesb.* *Lachm.* *Tisch.* u. A. vgl. Col. 1, 18). — Statt ἀγαπήσαντι (*Elz.*) ist nach A. C. *Sin.* Minusk. mit *Beng.* *Griesb.* *Lachm.* *Tisch.* zu lesen ἀγαπῶντι. — Die Lesart der Worte λούσαντι ἡμᾶς ἀπὸ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν (*Elz.*) ist unsicher. Auch *Lachm.* und *Tischend.* haben in ihren Edd. geschwankt. Für λούσαντι (*Beng.* *Matth.* *Ew.* *Treg.* *de Wette*, *Tisch.*) sprechen B. *Vulg.*; aber für λύσαντι (*Mill.*, *Lachm.*) A. C. *Sin.* 6. 7. 28. *Primas.* Das ἐκ, welches zu λύσαντι besser passt, ist durch A. C. *Sin.* 12. gut bezeugt. Keine Entscheidung gewährt die Anmerkung des *Andreas*; — τῷ δι' ἀγάπης τῶν δέσμων τοῦ θανάτου λύσαντι ἡμᾶς καὶ τῶν τῆς ἁμαρτίας κηλίδων λούσαντι. *Arethas* sagt sogar ausdrücklich, indem er beide Vorstellungen wiederholt: διττογραφεῖται τοῦτο πρὸς διάφορον ἔννοιαν. Auch 2, 2 spielt er mit einer Dittographie von κόπος und σκόπος, welches Letztere in kritischer Hinsicht gar nichts gilt. *Ewald* verdächtigt mit Unrecht die Lesart λύσαντι als die leichtere. Vielleicht ist λούσαντι in den Text gekommen, weil man dies, etwa im Hinblick auf 7, 14, an den Rand geschrieben hatte. *Andr.* und *Areth.* stellen λύσαντι voran, so dass das λούσαντι als eine Interpretation erscheinen kann. Die im Contexte nachfolgende Vorstellung (V. 6) schickt sich besser zu dem λύσαντι. — Das ἡμῶν hinter ἁμαρτ. wird in A. 12. 16. ausgelassen, steht aber in C. *Sin.* (*Lachm.* gr. Ausg. *Tisch.*). — V. 6. Sicher ist in der lect. rec. ἐποίησ. ἡμᾶς βασιλεῖς καὶ κτλ. unrichtig das βασιλεῖς — gegen A. C. *Sin.* 2. 4. 6. al., welche βασιλείαν, und zwar ohne nachfolgendes καί, bieten. Vgl. 5, 10. Die schwierigere LA. ἡμᾶς, neben βασιλείαν (*Tisch.* *Ew.* 2) ist durch B. *Sin.* gut bezeugt (vgl. dagegen *Lücke* S. 471) und verdient vielleicht den Vorzug vor ἡμῖν (A. Syr. Ar. *Lachm.*, kl. Ausg.) und ἡμῶν (C. *Lachm.*), weil beide Formen zur Interpretation dienen können. Jedenfalls ist aber das hierdurch die Vulg. bestätigte Zeugniss des Cod. C. gewichtiger, als das von A. Vgl. *Beng.*, Fund. cris. Apoc. § VIII. — V. 7. Für μετὰ (A. *Sin.* Vulg. Edd.) hat C ἐπί, aus Matth. 24, 30 u. a. St. — V. 8. Der unbeglaubigte Zusatz ἀρχὴ

*) Zu V. 4—10, in Betreff der *Lachmann*schen und *Tischendorf*schen Textkritik, vgl. *Lücke*, Einl. S. 488 fll. — Zur Textkritik überhaupt vgl. F. *Delitzsch*, Handschriftliche Funde. Heft 1. Die Erasmischen Entstellungen u. s. w. Leipz. 1861. II. 1862. —

καὶ τέλος (*Elz.*) ist ein Interpretament. — Statt *ὁ κύριος* (*Elz.*) lies nach allen Zeugen *κύριος ὁ θεός* (*Beng.*, *Griesb.*, *Lachm.*, *Tisch.*). — V. 9. Nach *ὑπομονῇ* lies nicht *Ἰησοῦ Χριστοῦ* (*Elz.*), sondern *ἐν Ἰησοῦ* (C. *Sin.* Vulg., Copt., *Orig.*, *Treg.*, *Lachm.*, *Tisch.*). Cod. A hat *ἐν Χριστῷ*; mehrere Minusk. (bei *Wetst.*): *ἐν Χρ. Ἰησ.* (*Tisch.* 1854). — V. 11. Der Zusatz *Ἐγώ εἰμι τὸ Α καὶ τὸ Ω, ὁ πρῶτος καὶ ὁ ἔσχατος καὶ* hinter *λεγούσης* (*Elz*) ist ohne Beglaubigung. — V. 13. Statt *μαστοῖς* (*C. Elz.*) ist richtiger *) zu schreiben: *μαζοῖς* (A. 10. 17. 28. *Andr. Areth. Lachm.*) — *χρυσᾶν*) So *Lachm.*, wie V. 12. Gegen A. C. *Sin.* hat *Tisch.* 1854 die Form *χρυσῆν* (*Elz.*) recipirt. — V. 15. *πεπυρωμένῃ*) Auf diese LA. deutet der sinnlose Schreibfehler in A. C: *πεπυρωμένης* (aus — *NHI* entstanden), welche Form *Lachm.* aufgenommen hat. Das erleichternde *πεπυρωμένοι* (*Elz. Tisch.*) ist ohne Beglaubigung. Auf *πεπυρωμένῃ*, vielleicht *πεπυρωμένῳ* (*Mill*, Prol. 371. 507. *Beng.* Gnom. ad h. l.), führt auch das in camino ardenti der *Vulg.* (vgl. *Syr.*). Das Masc. (*Sin.*) würde auf *χαλκολ.* gehen; aber unrichtig. S. d. Ausl. — V. 20. *οὓς*) *Elz. Tisch.*: *ὧν*. Unrichtig gegen A. C. *Sin.* 8 und gegen den Sprachgebrauch der Apok. Schon *Bengel* hat, wie *Lachm.*, *οὕς*. — *ἐπὶ τῆς δ. μ.*) *Elz. Tisch.* nach C. *Sin.* Man schrieb *ἐν τῇ δ. μ.* (A. *Lachm.*) wegen V. 16. —

V. 1—3. Libri titulus et commendatio (*Calov.*, *Beng.*). Aber nicht die Worte *Ἀποκαλ. Ἰησ. Χρ.* für sich nennen den „Titel“ des Buches, sondern V. 1. 2. wird der prophetische Charakter und der Hauptinhalt des Buches angegeben (Prov. 1, 1 fll. Jer. 1, 1. Jes. 1, 1); es folgt V. 3 die entsprechende Empfehlung desselben an die Christen.

V. 1. *Ἀποκάλυψις*) d. h. Revelatio, Enthüllung der als göttliche *μυστήρια* verborgenen Dinge, welche der prophetischen Schau des Joh. dargeboten und ihm gedeutet werden (vgl. Einl. § 2). Falsch *Heinrichs*: *ἀποκ.* = *παρουσία* oder *ἐπιφάνεια*, nämlich Jesu Christi. — *Ἰησοῦ Χρ.*) ist keinenfalls Gen. obj. (*Heinr.*), sondern Gen. subj. (wie Gal. 1, 12. 2 Cor. 12, 1), aber nicht Gen. des Besitzes (*Ebrard*); vielmehr durch den Context wird Jesus Chr. als der Urheber, und zwar als der vermittelnde (so d. M.), der

---

*) *Suidas*: *μαζὸς κυρίως ἐπὶ ἀνδρὸς — καταχρηστικῶς δὲ καὶ ἐπὶ γυναικός. μασθὸς καὶ μαστὸς κυρίως ἐπὶ γυναικός κτλ.* Vgl. *Wetst.*, der noch mehr Belege hat. — Luc. 23, 29 hat Cod. C gegen diesen Sprachgebrauch: *μαζοί.*

Zeuge (V. 5. vgl. V. 3. 19, 10), bezeichnet. — ἣν ἔδωκεν αὐτ. ὁ ϑ.) An das Satzglied, welches insofern abgeschlossen ist, als ἔδωκεν sein Object an ἣν hat, schliesst sich das folgende Satzglied δεῖξαι — τάχει, indem der Infinitiv δεῖξαι die Absicht des (ἣν) ἔδωκεν markirt *) (Joh. 5, 26. 6, 52. Matth. 27, 34. Vgl. *Winer*, S. 290 fll.), und die Worte ἃ δεῖ γεν. ἐν. ταχ. als Object mit δεῖξαι zu verbinden sind. So d. M. Contort *Heinr.*: ἣν — δεῖξαι, so dass ἔδωκεν im Sinne von permisit mit δεῖξαι verbunden und dann zu dem Object ἃ δεῖ γεν. ἐν ταχ. dieser Infinitiv wiederholt gedacht wird. — Zu der Vorstellung ἣν ἔδωκεν αὐτ. ὁ ϑ. vgl. insbesondere 5, 7 und überhaupt Act. 1, 7. Joh. 1, 18. 3, 11. 12, 49. 17, 7 fll. Matth. 11, 27. Contextwidrig und an sich selbst unrichtig ist die Bemerkung *Calov's*: Data autem est Christo secundum humanam naturam; noch mehr die von *C. a. Lap.* u. *Tirin.*: Christus habe die Offenbarung vom Vater empfangen in sua conceptione et incarnatione (vgl. noch *Stern*: „die Kunde der zukünftigen Kirchenschicksale ist dem Menschen Jesus durch den hypostatisch mit ihm verbundenen Logos von Gott dem Vater zugekommen"). Die im vorliegenden Buche geschriebene Offenbarung hat Christus nicht im Fleische, sondern als der erhöhte und verklärte (vgl. 5, 5 fl. Joh. 17, 5), welcher immerdar der Mittler zwischen Gott und den Menschen ist (vgl. Act. 2, 33. Eph. 4, 7 fll. Hebr. 7, 25), vom Vater empfangen, um dieselbe durch sein Zeugniss an den prophetischen Seher (vgl. 19, 10) und so weiterhin an alle seine Knechte zu vermitteln. Nicht sofern er Mensch geworden ist, sondern sofern er der Sohn ist, *giebt* ihm der Vater (vgl. auch Joh. 5, 26). — δεῖξαι) Dies Wort kann nach dem constanten Sprachgebrauche der Apok. (vgl. 4, 1. 17, 1. 21, 9. 22, 1) und nach dem Context, in welchem die Vorstellungen der ἀποκάλυψις und des σημαίνειν (vgl. auch die μαρτυρ. Ἰησ. Χρ., das ὅσα εἶδε V. 2. und noch das λογ. τ. προφητείας V. 3) dem δεῖξαι κτλ. correlat sind, nicht ganz im Allgemeinen „vorstellen, zu erkennen geben", wie Matth. 16, 21 (*de Wette*, *Ebrard*), bedeuten, sondern muss die Nebenbeziehung auf die prophetische Schau haben (vgl. auch Am. 7, 1. 4. *Ew.*). Daraus folgt aber nicht, dass mit τοῖς δούλοις αὐτοῦ speciell

---

*) Auch Stellen wie 6, 4. 7, 2 u. ä. sind zu vergleichen. Statt des hier zu dem Passiv ἐδόϑη gefügten Inf. erscheint z. B. 9, 5 die Construction mit ἵνα.

die Propheten, als deren Repräsentant hier Johannes erscheinen würde (*Hengstenb.; vgl. Vitringa*), gemeint seien. Die besondere Nuance in der Vorstellung des δεῖξαι hat insofern ihr Recht, als, wie sogleich erklärt wird, eben durch den Dienst des schauenden Propheten den Christen überhaupt die zukünftigen Dinge kund gemacht werden. — τ. δουλ. αὐτ.) näml. nicht „Gottes" (*Ebrard*), sondern Jesu Christi, wie sogleich τ. ἀγγ. αὐτοῦ und τ. δουλ. αὐτοῦ. Vgl. 2, 20. Die Parallele 22, 6 kann für die Beziehung des Pron. an uns. St. nicht massgebend sein, weil dort Jesus Christus als der Vermittler gar nicht genannt ist. Unter den „Knechten Jesu Christi" sind die Gläubigen überhaupt verstanden (vgl. 22, 9, wo der Engel sich den Mitknecht nicht allein der Propheten, sondern auch der τηροῦντες τ. λογ. τ. βιβλ. τουτ. nennt). So *Ebrard* gegen *Hengstb.* Vgl. noch 22, 16 nach richtiger Lesart. — ἃ δεῖ γενέσθαι ἐν τάχει) Object zu δεῖξαι, also nach dem Zusammenhange mit dem ersten Satztheile Hauptinhalt der ἀποκάλυψις, wie sie im vorliegenden Buche beschrieben ist. Vgl. V. 19, wo vollständiger ausser den zukünftigen auch noch gegenwärtige Dinge erwähnt sind. — Das δεῖ (Dan. 2, 29. Matth. 24, 6) ruht auf der (nicht fatalistischen) Vorstellung von der divina ordinatio, quae non potest frustrari (*N. de Lyra*). Die Idee der göttlichen Providenz ist die wesentliche Voraussetzung aller Weissagung (vgl. Am. 3, 7. Act. 15, 18). — ἐν τάχει) bezeichnet weder bildlich die „Gewissheit" des Zukünftigen (*Eichh.*), noch die Raschheit des Verlaufs der Dinge, ganz abgesehn davon, in welcher Zeitnähe oder Zeitferne sie eintreten mögen. So *Ebrard*, welcher vergebens auf Rom 16, 20 u. Luc. 18, 8 sich beruft, weil nicht nur jene Stellen, zumal Luc. 18, 8 — wo nicht von einem concreten Zukünftigen, sondern von einer constanten Regel die Rede ist — der unsrigen heterogen sind, sondern besonders weil durch das ἐγγύς V. 3 (vgl. 2, 5. 16. 3, 11. 22, 7. 10. 12. 20) entschieden wird, dass das *baldige* Eintreten der Dinge, die geschehn müssen, gemeint sei. So d. M. Wenn neben dieser Vorstellung die Hinweisung auf das geduldige Harren ausdrücklich (vgl. V. 9. 13, 10. 14, 12) und sonst durch den Organismus und den Inhalt des Buches selbst gegeben wird, so folgt nicht, dass man die *Bälde* nicht streng nehmen dürfe (*de Wette*) — eine unklare Auffassung, nach welcher zwei disparate Anschauungen neben einander unvermittelt bleiben — sondern dass der Prophet selbst den Anfang der zukünftigen Dinge, als den Anfang der schliesslichen Vollendung (*Hengstb.; vgl.*

C. a Lap., *Tirin.*, *Ew.* u. A.) von jener entferntern Vollendung selbst unterscheidet. Die Ausflucht, dass das ἐν τάχει secundum *divinam* computandi rationem, nach 2 Petr. 3, 8, zu verstehn sei (*Vitr.*, *Wolf*, u. A. vgl. auch *Grot.*) ist contextwidrig. Vgl. überh. Einl. § 2. — Mit den Worten καὶ ἐσήμανεν κτλ. ändert sich die Construction, indem, wie das σημαίνειν dem vorhergehenden δεῖξαι im Sinne entspricht — weshalb auch zu ἐσημ. nicht τὴν ἀποκάλυψιν (*Ew.*, *Ebrard*) sondern ἃ δεῖ γεν. als Object zu denken ist (*Hengstb.*, *Ew.* 2., *Bleek*) — so nicht ὁ θεός (*Calov*) sondern derjenige, welcher zeigen soll, nämlich Jesus Christus, als Subj. zu ἐσήμανεν eintritt. Das δεῖξαι geschieht in der eigenthümlichen Weise des σημαίνειν, d. h. so dass das Gemeinte durch bedeutungsvolle Zeichen (s. ein Beispiel Act. 21, 11; vgl. noch Jes. 20, 2 fll. 8, 1 fll.) oder Worte (Joh. 12, 33. 18, 32. 21, 19. Act. 11, 28) angedeutet wird. — ἀποστείλας) gehört zu δι᾽ ἀγγέλου, und zwar ohne dass dabei zu ergänzen ist hanc prophetiam u. dgl. (*C. a Lap.*, *Tirin.*, *Züll.*, *Stern*); vielmehr ist das ἀποστ. διὰ absolut (= hinsendend) nach Art des Hebr. שָׁלַח בְּיַד (Ez. 4, 13) zu verstehen. So *Ew.* u. *Ebrard*. *Hengstb.* will das δι᾽ ἀγγ. mit ἐσημ. verbinden, weil im N. T. zu ἀποστείλας immer ein Accus. der Person zu ergänzen sei (Matth. 2, 16. Marc. 6, 17. Act. 7, 14. vgl. Gen. 31, 4. 41, 8. u. a. St.) Aber Matth. 11, 2 steht nach richtiger Lesart (*Lachm.*, *Tisch.*) πέμψας διά; durch die Parallele 22, 6 wird die Verbindung von ἀποστ. mit δι᾽ ἀγγ. geschützt, auch ist zu beachten, dass nach Analogie aller von *Hengstb.* angeführten Beispiele ἀποστείλας vor ἐσημ. stehen müsste, wodurch die innere Zusammengehörigkeit von δεῖξαι und ἐσημ. keineswegs verdunkelt werden würde. — διὰ τοῦ ἀγγέλου αὐτοῦ) Falsch *Grot.*: Disce hinc, etiam cum Deus aut Christus dicitur apparuisse, id intelligi debere per Angelum Dei aut Christi nomine agentem et ipsius attributa repraesentantem. Vielmehr erscheinen Gott und Christus überall von allen Engeln gesondert. — Eine Schwierigkeit liegt darin, dass nicht, wie man nach uns. St. erwarten kann, überall derselbe angelus interpres (vgl. Sach. 1, 9. 13. 2, 3. Dan. 8, 16. 9, 21 — wo Gabriel als Interpret erscheint, an welchen *Züll.* ohne Grund auch an uns. St. denkt; vgl. auch *Ebrard*, *Stern*) auftritt; vgl. 17, 1. 7. 19, 9. 21; 5. 9. 22, 1. 6. und ferner 1, 10 fl. 4, 1 fll. 6, 8 fll. 7, 13 fll. 10, 8 fll. *Ewald* meinte daher, dass der V. 1 wie 22, 6 erwähnte Engel in allen Visionen als Begleiter des Joh. zu denken sei, auch wo derselbe nicht genannt werde und wo

noch ein anderer dazu komme. Aber wozu diese überflüssige Begleitung, wenn ein Dritter das Zeigen und Deuten übernimmt? Dass der Engel (V. 1. 22, 6) nichts weiter zu thun habe, als den Joh. in Verzückung versetzen (*Hengstb.*; vgl. auch *Ebrard*), ist eine willkürliche Annahme, die sogar mit V. 10 fl. streitet, weil dort Joh. schon ἐν πνευμ. ist, als er die Stimme des Engels hört. Die Erklärung *de Wette's* (vgl. *Eichh.*, *Bleek*, *Stern*), dass der Engel gemeint sei, welcher dem Joh. den Hauptgegenstand der ganzen Offenbarung, das Gericht über Rom, zeigt (17, 1. 7. 15. vgl. 19, 9. 21, 9. 22, 1. 6. 16), indem alles Vorhergehende nur Vorbereitung darauf sei, hat gegen sich einmal, dass doch auch die wichtigen Vorbereitungen dem Propheten gezeigt und gedeutet werden, dann dass selbst in 17, 1—22, 6 nicht immer derselbe Engel als Interpret erscheint; denn schwerlich kann der 21, 9 *auftretende* Engel, welcher fortan bei dem Seher bleibt, mit dem noch 21, 5 (vgl. 17, 1. 7. 15. 19, 9) redenden identisch sein. Alle Schwierigkeit verschwindet, wenn man, was sprachlich ohne Bedenken ist (vgl. *Winer*, S. 97), das διὰ τοῦ ἀγγέλου αὐτοῦ *generisch* fasst (vgl. Matth. 18, 17). Dies erscheint 22, 6 bei dem τὸν ἄγγελον αὐτοῦ im Munde des an jener Stelle redenden Engels (vgl. auch 22, 16) doppelt rathsam. Das so verstandene ὁ ἄγγελος αὐτοῦ kann allen den einzelnen Engeln gelten, welche in den verschiedenen Visionen das Geschäft des deutenden Zeigens haben *). — τῷ δούλῳ αὐτοῦ Ἰωάννῃ) Der Seher bezeichnet sich als Knecht Jesu Christi im Hinblick auf seinen prophetischen Dienst (22, 9. vgl. Am. 3, 7. Jes. 49, 5). Die Beifügung des Eigennamens (vgl. V. 4. 9) enthält nach altprophetischer Sitte eine Beglaubigung der Prophetie.

V. 2. Was Christus dem Seher gezeigt, was dieser prophetisch geschaut hat (ὅσα εἶδε), das hat er, und zwar als eine Offenbarung Gottes durch Christum (τ. λογ. τ. θ. κ. τ. μαρτ. Ἰησ. Χρ. vgl. V. 1), im vorliegenden Buche (schriftlich, V. 3) bezeugt, damit es gelesen und bewahrt werde (V. 3). Nach dem Zusammenhange, welcher durch die deutliche Correspondenz der einzelnen Hauptmomente getragen wird, geht also der ganze V. 2 auf nichts Anderes als die gegenwärtige Schrift. So *Andr.*, *Areth.*, *C. a Lap.*, *Beza*, *Beng.*, *Züll.*, *Bleek* (Beitr. S. 192), *Hofmann*,

---

*) So statuirt jetzt auch *Ewald* (II, 31) einander ablösende Engel. —

Weiss. u. Erf. II, 308, *de Wette, Lücke* (Einl. S. 510 fl.), *Stern, Ewald* II. Nicht wenige Ausleger haben aber den ganzen V. 2 auf das Evangelium Johannis bezogen (*Ambrosiast.*, *Beda*, *N. de Lyra*, *Aretius*, *Grot.*, *Wolf*, *Eichh.*, *Ebrard*, der zugleich an die „sonstige apostolische Thätigkeit" des Joh. denkt). Andere verstanden *τ. λογ. τ. ϑ.* von dem Evangelium und *τ. μαρτ. Ἰησ. Χρ.* von den Briefen des Joh., endlich das ὅσα (τε) εἶδε von der gegenwärtigen Offenbarung (*Coccej.*, *Vitr.*; vgl. noch *Hengstb.*) Jene Erstern deuteten dann das εἶδε, im Sinne von 1 Joh. 1, 1, auf das unmittelbare Augenzeugniss des Apostels, welcher Christi Wunder, Tod, Auferstehung und Himmelfahrt selbst gesehn habe. Mit dieser falschen Ansicht vom Ganzen hingen die besondern Irrthümer zusammen, dass man *τ. μαρτ. Ἰησ. Χρ.* durch testimonium de Christo erklärte (*N. de Lyra*), oder dass man, wenn der Gen. subj. richtig erkannt wurde, an ein specielles Zeugniss (Joh. 18, 37. *Oeder*, bei *Wolf*) dachte, und dass man *τ. λογ. τ. ϑ.* von dem hypostatischen Logos (vgl. 19, 13) verstand (*Ribera, Ebrard*). Die Veranlassung, den V. 2 nicht, oder nicht ausschliesslich auf das vorliegende Buch zu beziehn, liegt in dem Aor. ἐμαρτυρ. und in der falschen Lesart ὅσα τε εἶδε. So (früher) bei *Ewald*: qui professus est religionem christianam et (declaravit) quae vidit, visiones. Er muss also in einer Art von Zeugma das ἐμαρτ. wiederholt denken, um das ὅσα (τε) εἶδε (nach V. 19) auf die gegenwärtige Offenbarung beziehen zu können, während er die vorhergehenden Worte, da er mit Recht nicht an das vierte Evang. denkt, in einem ganz allgemeinen Sinne (qui religionem christ. publice confiteri et tueri non erubuit) deuten muss. Allein gegen *Ewald*, wie gegen *Ebrard* bildet der Zusammenhang zwischen V. 1. 2. 3 eine entscheidende Instanz, während der Aor. ἐμαρτυρ. ganz leicht dadurch erklärt wird, dass Joh. sich die Leser (vgl. V. 3) vergegenwärtigt (quia tum, quum in Asia legebatur liber, jam scriptum habebat. *Beng.*). Dazu dass die Offenbarung Jesu Christi (V. 1) an die Christen, welche sie vernehmen sollen (V. 3), hingelange, ist eben nothwendig, dass Joh. durch sein Zeugniss (V. 2. vgl. V. 11) dieselbe ihnen bringe; dies ist in dem vorliegenden Buche geschehen (V. 3), dessen Inhalt er deshalb zu hören und zu bewahren befiehlt. Gegen *Ebrard*, welcher die richtige Lesart ὅσα εἶδε anerkennt, spricht noch insbesondere die nach V. 19 und allen andern Stellen, in welchen Joh. sein Empfangen der Offenbarungsgesichte mit εἶδον bezeichnet, unzweifelhafte Bedeutung des

Ausdrucks. Wenn aber ὅσα εἶδε auf die hier beschriebenen Gesichte geht und das τε falsch ist, so müssen diese Worte eine sachgemässe Apposition zu τ. λογ. τ. ϑ. κ. τ. μαρτ. Ἰησ. Χρ. bilden. Diese beiden Ausdrücke sind aber schon aus V. 1 völlig klar. Die gesammte Offenbarung, wie sie hier in mancherlei λόγοι τ. προφ. (V. 3. 22, 18) schriftlich verkündigt ist (vgl. 21, 5. 22, 10), ist ein λόγος τ. ϑεοῦ, weil sie von Gott ursprünglich gegeben ist (vgl. 22, 6); sie ist ferner eine μαρτυρία Ἰησ. Χρ., weil Christus, der treue Zeuge (V. 5. vgl. 22, 20) dieselbe „zeigt" (V. 1). Abweichend *Ew.* II: das Zeugniss Jesu Chr. *für* die Wahrheit dieses Wortes. Das ἐμαρτύρησε kann endlich seiner Bedeutung nach ebenso wohl von dem Propheten Joh. gesagt werden (geg. *Ebrard*), wie von dem Engel (22, 16), welcher in ähnlicher Weise dem schauenden Propheten die Offenbarung in den Gesichten deutet, wie dieser den Christen (vgl. 19, 10). Christo selbst, als dem Vermittler der Offenb., wird das μαρτυρεῖν zugeschrieben.

V. 3. Empfehlung des Buches, welches denen, die es vernehmen und bewahren, in der nahe bevorstehenden, entscheidungsvollen Zeit eine Ursach der Seligkeit sein kann. — *Μακάριος*) zielt nach 19, 9. 20, 6. 22, 14. vgl. mit 2, 7. 11. 17. 26. 3, 5. 12.21 (14, 15) allein auf die Theilnahme an dem Reiche der Herrlichkeit, welches auf den Kampf und die Trübsal der vorhergehenden Gerichte folgt, nicht zugleich (*Hengstb.*, *Ebrard*) darauf, dass die Frommen in diesen Gerichten bewahrt bleiben. — ὁ ἀναγινώσκων καὶ οἱ ἀκούοντες κτλ.) Es sind nicht trotz des Wechsels von Sing. und Plur. dieselben Subjecte (*Wolf*, *Ebrard*) zu denken — die Vergleichung von V. 7 πᾶς ὀφϑ. und καὶ οἵτινες ist ungehörig, weil in dem Begiffe πᾶς selbst eine Vielheit gesetzt ist —; vielmehr ist mit ὁ ἀναγιν. der öffentliche Vorleser, und mit οἱ ἀκούοντες die hörende Gemeine bezeichnet (*Beng.*, *Ew.*, *de Wette*, *Hengstb.*, *Bleek*, *Stern*). Diese Auslegung ist nicht „geschmackloser", aber weit natürlicber, als die, nach welcher ἀκούειν (vgl. 22, 18) nicht einfach „hören", sondern „das Ohr des Verständnisses leihen" (*Ebrard*) bedeuten soll. — τ. λογ. τ. προφ.) nennt Joh. (vgl. 22, 18) sein vorliegendes Buch, weil das, was er in demselben schriftlich (τὰ γεγρ. ἐν αὐτῇ) verkündigt, eine göttliche Offenbarung ist, deren Interpret er als Prophet ist. Vgl. Einl. § 2. — Mit dem blossen Hören ist freilich nichts gethan; darum fügt hier Joh. noch hinzu, was 22, 7 allein genannt wird: καὶ τηροῦντες κτλ. Das τηρεῖν wird dem Sinne nach richtig erklärt, wenn man

hinzudenkt: „im Herzen“ (*Pricäus, Grot., Ewald, de Wette* u. A.); erst weiterhin, sofern nämlich das im Buche Geschriebene mittelbar oder unmittelbar die Gebote der Treue, der Geduld u. s. w. enthält, ergiebt sich die Nebenbeziehung, welche in der Composition τηρ. τὰς ἐντολάς (vgl. 14, 12) vorherrscht. Vgl. überhaupt *meinen* Comment. zu 1 Joh. 2, 3 (Bd. I. S. 181). — ὁ γὰρ καιρὸς ἐγγύς) Begründung der eben ausgesprochenen Empfehlung des Buchs: die Zeit (11, 18), welche den Treuen die Seligkeit bringen wird, ist nahe (vgl. V. 1 ἐν τάχει); selig darum wer die göttliche hier dargebotene Unterweisung zu Herzen nimmt (vgl. 1 Petr. 4, 7. 17. Rom. 13, 11). Man beachte hier, wie 11, 18. 22, 10. vgl. 12, 12. 14, den Ausdruck ὁ καιρός, d. h. der bestimmte, passliche Zeitpunct; dagegen bezeichnet ὁ χρόνος die Zeit überhaupt, nach der Vorstellung der Dauer, und sonst mehr äusserlich, chronologisch (6, 11. 10, 6. 20, 3. Vgl. *Lünemann* zu 1 Thess. 5, 1).

V. 4—8 enthalten die briefförmige Zueignung des ganzen Buches an die (V. 11 genannten) sieben Gemeinen Asiens, V. 4—6, und den Grundgedanken desselben, V. 7. 8. So wird die Beziehung der VV. 4—8 zum *Ganzen* des Buchs im Wesentlichen schon von *Beng.* (vgl. *Herder, Ew., Lücke, de Wette, Rinck, Ebrard*) richtig aufgefasst. Die Meinung *Hengstenbergs* (vgl. gegen ihn *Lücke*, S. 420. *Ebrard* u. *Rinck*), dass V. 4—6 nur auf die „Gruppe der sieben Sendschreiben“ Bezug habe, weil man diesseits und jenseits von 1, 4—3, 22 auf dem weiten Gebiete der gesammten Kirche sich befinde und eine specielle Beziehung auf die sieben Gemeinen nicht vorhanden sei, ist unrichtig, weil nicht der Inhalt der sieben Sendschreiben, sondern nur der Inhalt des ganzen Buchs der Ankündigung V. 7 (und V. 19) genugthut, und weil, in formeller Hinsicht, die Correspondenz zwischen dem Eingange 1, 1 fll. und dem Schlusse 22, 6 fll. (vgl. bes. 22, 16 mit 1, 4) alles inmitten Liegende als ein Ganzes erscheinen lässt.

Der briefartige Eingangsgruss V. 4. 5 ist der paulinischen Form (Rom. 1, 1 fll. 1 Cor. 1, 1 fll.) ähnlich (vgl. *Ew., de Wette, Hengstb.*), aber seinem Gehalte nach dem nachfolgenden Buche entsprechend und mit bedeutenden Beziehungen auf dasselbe erfüllt. — Johannes (vgl. V. 2) schreibt an die sieben Gemeinen in Asien. Ἀσία (ἡ ἰδίως καλουμένη Ἀσία. Ptolem. V, 2. Vgl. *Winer*, Reallex. s. v.) ist Asia proconsularis, aus den Landschaften Phrygien, Mysien, Carien, Lydien, Ionien und Aeolis bestehend. Ephesus (vgl. V. 11) wurde als Hauptstadt betrachtet. In die-

sem Asien hatte Paulus das Evangelium gepflanzt; auch der erste Brief Petri hat dort seine ersten Leser gehabt (1 Petr. 1, 1). Vgl. Einl. § 3. — In dem Grusse sind χάρις und εἰρήνη verbunden, wie in allen paulinischen Briefen ausser 1. und 2 Tim., wo, wie 2 Joh. 3, noch ἔλεος hinzukommt. Immer steht die χάρις voran, als die Grundbedingung, aus welcher alles Heil — alles *christliche* χαίρειν — allein herstammt; die εἰρήνη, die Wirkung der göttlichen Gnade, hat an der Spitze des Buches, welches in besonderer Weise von den Kämpfen der Gläubigen handelt, eine wichtige Bedeutung. Falsch *N. de Lyra: gratia* in praesenti vita; *pax* in futura, nam ibi quietabitur totaliter humanus appetitus. Vielmehr ist der Frieden, welchen die Gläubigen schon jetzt durch die Gnade haben, der Art, dass sie denselben durch Geduld und siegreiches Ausharren in aller Trübsal bewähren (vgl. V. 9. 3, 10 fll. Rom. 5, 1 fll. Joh. 16, 33). — ἀπὸ ὁ ὢν κτλ.) Umschreibung des Gottesnamens יהוה (vgl. Exod. 3, 14. LXX: ἐγώ εἰμι ὁ ὤν), aber nicht unter der kabbalistischen Voraussetzung, dass in jenem Namen selbst auf mystische Weise die drei Zeitformen angezeigt seien (vgl. noch *Bengel:* Incomparabilis et admiranda est coagmentatio nominis יהוה ex יְהִי *erit* et הֹוֶה *ens* et הָוָה *erat.* Vgl. Targ. Hieros. in Exod. 3, 14: qui fuit, est et erit dixit mundo. Targ. Ion. in Deut. 32, 39. *Wetst.*). Was die Form des Ausdrucks betrifft, so ist weder die offenbar absichtliche Composition des Nominativs ὁ ὢν κτλ. mit ἀπό durch Einschiebung von τοῦ (*Erasmus*) oder durch Ergänzung von τοῦ λεγομένου ὁ ὢν κτλ., τοῦ ὃς ὁ ὢν κτλ., τοῦ θεοῦ ὃς ὁ ὢν κτλ. u. dgl. (vgl. *Wolf*) zu verderben, noch die — bei dem Fehlen eines Part. praeter. nothwendige — Härte, dass in der Formel ὁ ἦν das Temp. fin. wie ein Partic. behandelt ist, durch die unrichtige Annahme, dass ὁ für ὃς stehe, zu beseitigen (*Schöttgen*), noch ist endlich ὁ ἐρχόμενος durch Vermittlung des Sprachgebrauchs von הַבָּא etwa unter Hinweisung auf Marc. 10, 30. Joh. 4, 21. 5, 25. 16, 25. 31, geradezu für ὁ ἐσόμενος zu nehmen (*Ewald, de Wette, Ebrard*); vielmehr ist in jener unbiegsamen Festigkeit des Gottesnamens (ἀπὸ ὁ ὢν κτλ. vgl. V. 5) aliquid mysterii (*Valla;* vgl. *L. Cappell., Pric., Grot., C. a Lap., Beng., Stern, Hengstb., Winer,* S. 64 u. A.), nämlich eine Andeutung der Unwandelbarkeit des ewigen Gottes, welcher, wie auch der Begriff der Ewigkeit selbst und insbesondere das Moment ὁ ἐρχόμενος (s. unten) anzeigt, die Geschicke der Seinigen wie der

feindlichen Welt regiert, seine Weissagung zur Erfüllung bringt, und insbesondere die ganze Entwickelung des Gerichts in seiner festen Hand hält. Demgemäss schreibt Joh. nicht ὁ ἐσόμενος, sondern mit lebendiger Beziehung auf den Grundgedanken des Buchs (vgl. Einl. § 2) ὁ ἐρχόμενος, wie auch V. 8. 4, 8. — Die Frage, ob mit der Formel ὁ ὢν κ. ὁ ἦν κ. ὁ ἐρχόμενος der dreieinige Gott, oder allein Gott der Vater bezeichnet sei, kann nur im Zusammenhange mit den beiden folgenden Satzgliedern beantwortet werden. — Die ἑπτὰ πνεύματα κτλ. sind jedenfalls nicht als Engel zu denken, weder mit *N. de Lyra* als universitas angelorum, qui ministri sunt nostrae salutis (vgl. zu V. 4: per septenarium intelligitur universitas), noch mit *Areth.*, *Ribera*, *Viegas*, *C. a Lap.* *), *Bossuet*, *Drusius*, *J. Mede* u. A. als die sieben Erzengel (vgl. Tob. 12, 15), die man 8, 2 wiederfand (*Ew.* II); dagegen entscheidet der Ausdruck (vgl. 8, 2 ἄγγελοι), die Stellung vor Ἰησοῦ Χρ. und der Umstand, dass von den ἑπτὰ πνεύματα wie von ὁ ὢν κτλ. und von Ἰησ. Χρ. Gnade und Frieden ausgehn soll (vgl. schon *Vitr.* u. A.). Die sieben Geister sind nach 4, 5, wo sie wie an uns. St. „vor dem Throne Gottes" erscheinen, „Geister *Gottes*" selbst; nach 5, 6 sind dieselben, „die auf die ganze Erde gesandten", dem Lamme, als dessen sieben Augen, eigen. Christus „*hat*" die sieben Geister (3, 1). Sie gehören also in anderer Weise, als von irgendeiner Creatur gedacht werden kann, zu Gott und Christo selbst. Sie können aber nicht als blosse Eigenschaften oder Erweisungen Gottes vorgestellt werden (septem **) virtutes providentiae Dei. *Pareus;* septem velut membra divinae providentiae. *Grot.;* Jehovae natura perfectissima. *Eichh.;* virtutes seu praedicata summi numinis. *Heinrichs*), was weder an sich klar noch der concreten Anschauungsweise des Joh. angemessen ist; auch an die kabalistischen Personificationen der göttlichen Herrlichkeit, an die *zehn* Sephiroth (*Herder*) kann nicht gedacht werden. Im Wesentlichen kann

---

*) Im Jahre 1460 sollen die Namen derselben (Michael, Gabriel, Raphael, Uriel, Sealthiel, Jehudiel, Barachiel) einem gewissen Amadeus (viro sanctitate, miraculis et prophetiis illustri) geoffenbart worden sein. Vgl. *C. a. Lap.*, *Tirin.*

**) *Alcasar* zählt die septem Dei virtutes oder providentiae dotes also: sapientia, fortitudo, beneficentia, justitia, patientia, comminatio, severitas. Diese Auslegung will *C. a. Lap.* mit der von den meisten ältern katholischen Interpreten angenommenen verbinden, indem er die Ausübung dieser virtutes durch *Engel* statuirt.

unter den sieben Geistern vor dem Throne Gottes nichts Anderes verstanden sein, als „der Geist", welcher zu den Gemeinen redet (2, 7. 11. 29) und als Geist Christi (3, 1. 5, 6. vgl. 19, 10) die Menschen zu Propheten macht (vgl. auch 14, 13. 22, 17). Doch ist die Siebenfältigkeit des einen Geistes nicht — und am wenigsten unter Berufung auf Jes. 11, 2 — von den angeblichen ἑπτὰ ἐνέργειαι τοῦ πνεύματος (*Andreas;* vgl. *Victorin.*, *Primas.*, *Beda*, *Revius*, *Zeger*, *Wolf* u. A.) zu erklären, sondern (vgl. *Ew.*, *de Wette*, *Hengstb.*, *Ebr.*) das Vorbild des Joh. ist Sach. 3, 9. 4, 6. 10. Der Geist kann nicht in seiner wesentlichen Einheit als vor dem Throne Gottes befindlich oder als in alle Lande ausgesandt angeschaut werden; dazu bedarf es der concreten Gestaltung (vgl. Matth. 3, 16. Act. 2, 2 fll.), welche nach der heiligen, das göttliche Vollmass abbildenden Siebenzahl geschieht; so erscheint der eine Geist, welcher, wie bei Sacharja, der Hort der Gemeine ist (*Hengstenb.;* vgl. mit Sach. 4, 6 auch Joh. 16, 8), als sieben Augen, Fackeln, oder auch als sieben Geister.

Schon aus dieser Anschauung der „sieben Geister vor dem Throne" Gottes ergiebt sich die Antwort auf die Frage, ob ὁ ὢν κ. ὁ ἦν κ. ὁ ἐρχ. Gott der Vater (*Alcasar*, *Calov.*, *Hengstb.*, *Ebrard*) oder der dreieinige Gott (*Ribera*, *C. a Lap.*) sei. Die Frage selbst ist eigentlich mehr dogmatischer als exegetischer Natur, weil Joh. von nichts weiter entfernt ist, als von der dogmatischen Reflexion, aus welcher jene Frage stammt. Doch ist zu antworten einerseits, dass der Ausdruck ὁ ὢν κτλ., als Umschreibung des Namens יהוה, den Gott bezeichnet, welcher V. 1 ὁ θεός (vgl. bes. V. 8) genannt und von Christo in gleicher Weise unterschieden vorgestellt wird, wie V. 4. 5 von den sieben Geistern und von Christo, andererseits dass die Dreiheit des, der da ist u. s. w., der sieben Geister und Jesu Christi nicht nur „eine Analogie mit der Dreieinigkeit hat" (*de Wette*), sondern an sich selbst und im Lehrzusammenhange des ganzen Buchs (vgl. 3, 1. 5, 6. 12 fll.) die trinitarische Grundidee wirklich einschliesst, welche, wenn sie entwickelt und lehrhaft ausgedrückt wird, es mit sich bringt, dass die Bezeichnung des göttlichen Wesens (ὁ ὢν κτλ.) auf die Vorstellung des Vaters sich zusammenzieht.

V. 5. Wie von den sieben Geistern Gottes, als dem mit lebendiger Concretion angeschauten, die Gläubigen tröstenden, warnenden, kräftigenden, die Welt aber richtenden Geiste Gottes und des Lammes, Gnade und Frieden angewünscht wird, so auch endlich (V. 5. 6) von Jesu Christo,

weil er ist ὁ μάρτυς ὁ πιστὸς κτλ. Die Construction zu dem Genit. Ἰησ. Χρ. ist nicht deshalb unterlassen, um die immutabilitas testimonii anzudeuten (*Grot.*, *Stern*), auch ist nicht durch Ergänzung von ὅς ἐστιν nachzuhelfen (*Er. Schmid*, *Schöttg.*), sondern das Gewicht der Vorstellungen selbst durchbricht die Schranken der regelrechten Form; die abrupte Redeweise hebt die gewaltige Selbstständigkeit aller drei Prädicate. Vgl. den kraftvollen Constructionswechsel in dem sogleich folgenden Satze. Alle drei Prädicate Jesu Christi stehn mit dem Inhalte der ganzen durch ihn vermittelten ἀποκάλυψις in pragmatischem Zusammenhange, nicht aber, wie *Ebrard* will, in Correspondenz mit den drei Momenten der Lobpreisung τ. ἀγαπῶντι, λύσαντι und ἐποίησεν ἡμ. βασιλ. κτλ. Mit dem Begriff und der Beziehung der drei Prädicate unverträglich ist auch die Meinung, dass in denselben Christus „nach der consecutiven Reihenfolge seines Werkes und somit nach seinem dreifachen Amte charakterisirt“ werde (*Ebrard;* vgl. auch *Coccej.*, *Vitr.*, *Calov.*) — Der zu seiner Herrlichkeit erhöhte Christus heisst erstlich ὁ μάρτυς ὁ πιστός, d. h. der zuverlässige (weil wahrhafte; vgl. 3, 14. 19, 11. 21, 5. 22, 6) Zeuge, nicht weil er in seinem irdischen Leben die göttliche Wahrheit überhaupt bezeugt (vgl. Joh. 3, 11. 1 Tim. 6, 13. *Andr.*, *Areth.*, *Par.*, *Coccej.*, *Vitr.*, *Grot.*, *Calov*, *Eichh.*, *Züll.*) und bis zum Tode bewährt *hat* (*Ebrard*), nicht weil er, was er im Fleische gedroht und verheissen *hat* (*Ewald*, der Joh. 7, 7, *Hengstb.*, der neben Joh. 3, 11 auch Joh. 16, 33 u. ähnl. St. vergleicht), auch ausführen wird, aber auch nicht allein wegen der Bezeugung der apokalyptischen Wahrheit (V. 2. *de Wette;* vgl. *Heinr.*, *Ew.* II), welche Beziehung allerdings nicht fehlen darf, sondern schlechthin als derjenige, durch welchen alle und jede göttliche Offenbarung geschieht, welcher also nicht nur den Propheten überhaupt (19, 10), wie gegenwärtig dem Apokalyptiker (V. 2. 22, 20. 16), die Weissagung vermittelt, sondern auch den Gemeinen strafend, mahnend und tröstend die Wahrheit bezeugt (3, 14). Dass ebendeshalb auch Christus im Fleisehe der treue Zeuge *gewesen* ist, versteht sich von selbst, liegt aber hier ausserhalb des Gesichtskreises. — ὁ πρωτότοκος τῶν νεκρῶν) Der bildliche Ausdruck (vgl. Col. 1, 18 πρωτότοκος ἐκ. τ. νεκρ.) stimmt dem wesentlichen Sinne nach mit dem Bilde ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμημένων 1 Cor. 15, 20 (wo auch wie an uns. St. der Gen. partit. die Masse, zu welcher Christus gehört, bezeichnet). Verwischt wird das Bild, wenn πρωτότοκος (vgl. auch Col.

1, 15, wo Christus als der Erst*geborene* von dem — durch ihn — *Geschaffenen* unterschieden ist) ohne Weiteres gleich ἀρχή, der Erste, genommen wird (*Hengstb.*); mit Recht bemerkt schon *Grotius:* Resurrectio est nativitas quaedam (vgl. auch *Ew.*). Doch ist die einfache Anschauung, nach welcher die Auferstehung zum neuen Leben (vgl. das ἔζησεν 2, 8) wie eine Geburt erscheint, festzuhalten und nicht mit *Ebrard* weiter auszumalen *). Weil aber Christus der πρωτοτ. τ. νεκρ. ist, kann er so sich darstellen, wie er V. 18. 2, 8 thut, und gilt von ihm, dem Wiederkommenden, was V. 7 als Grundgedanke des ganzen Buches hingestellt wird. — καὶ ὁ ἄρχων τῶν βασιλέων τῆς γῆς) So wird sich Christus, welchem als dem Messias, und zwar gerade als dem gestorbenen und auferstandenen, die Herrschaft über alles zugehört (Ps. 2. — vgl. Act. 13, 33 — Ps. 110. 72, 10 fl. 89, 28. Jes. 52, 13 fll. Phil. 2, 9. Matth. 28, 18), in dem Gerichte seiner Zukunft bewähren (vgl. 6, 15. 17, 14. 19, 16). —

Wenn die drei eben genannten Prädicate Christi ohne formelle Apposition hingestellt wurden, weil so die unbedingte Objectivität der Vorstellungen selbst desto kräftiger hervortritt, so bringt es nun die subjectivische Beziehung in den folgenden Aussagen (τ. ἀγαπ. ἡμᾶς — λυσ. ἡμᾶς ἐκ τ. ἁμαρτ. ἡμῶν — ἐποιησ. ἡμῶν βασιλ.) mit sich, dass dieselben in doxologischer Form gemacht werden. Der neue Satz τῷ ἀγαπῶντι ἡμ. sieht von vorn herein auf den Abschluss (αὐτῷ) ἡ δόξα κτλ. hin; das αὐτῷ lenkt in die ursprüngliche Satzanlage wieder ein, nachdem dieselbe, in hebraisirender Weise, mit dem Temp. fin. κ. ἐποίησεν unterbrochen war (*de Wette* u. A.). — Das Präs. τ. ἀγαπῶντι ἡμ. ist weder durch die falsche Lesart ἀγαπήσαντι zu beseitigen, noch im Sinne eines Part. impf. zu erklären; vielmehr ist die Gewissheit, dass Christus fortwährend die Seinigen liebt, im Zusammenhange des Buchs ebenso bedeutungsvoll, wie die Gewissheit, dass er der treue Zeuge u. s. w. ist (vgl. 3. 19). Die Braut tröstet und freuet sich der Zukunft dessen, der sie liebt (22, 17. vgl. auch Röm.

---

*) Dass der Ausdruck ὠδῖνες Act. 2, 24 nicht mit Recht aus der Uebersetzung der LXX von Ps. 18, 5 (vgl. V. 6) von Lucas aufgenommen, sondern dass Petrus wirklich von „Banden" des Todes geredet habe, geht auch daraus hervor, dass gesagt wird, Christus habe nicht von ihm, dem Tode, gehalten werden können. Dass „die Geburtswehen des Todes" Christum nicht hätten halten können, dass Christus durch diese „Geburtswehen des Sterbens" hindurchgedrungen, mithin als der Erste, „der die Mutter brach", auferstanden sei, hat *Ebrard* eingetragen.

8, 37 fll.). — *καὶ λύσαντι ἡμᾶς ἐκ τῶν ἁμαρτ. ἡμ. κτλ.*) Das Lösen, welches Christus vermittelst (vgl. über diese Bedeutung des *ἐν* 6, 8. *Winer*, S. 346) seines Blutes vollbracht hat (wegen der Bedeutung der Aor. *λύσαντι* und *ἐποίησεν* vgl. 5, 10. Hebr. 7, 27. Gal. 2, 20), setzt „unsere Sünden“ als eine uns fesselnde Macht (20, 7 — wo auch das *ἐκ* — 9, 14. 15. 20, 3. vgl. Matth. 16, 19. 18, 18). Zum Gedanken selbst vgl. die ähnliche Vorstellung des *ἀγοράζειν* 5, 9 (1 Cor. 6, 20. Gal. 3, 13. Act. 20, 28. 1 Petr. 1, 18. Ephes. 1, 7. Matth. 20, 18). Die Lesart *λούσαντι* (s. d. krit. Anm.) giebt nach einem andern Bilde (Ps. 51, 4. Jes. 1, 16. 18. Apok. 7, 14) wesentlich dieselbe Vorstellung, in welcher beides (vgl. dagegen *de Wette*), die Vergebung der Sünden und die Befreiung von ihrer Macht (vgl. das *καθαρίζειν* 1 Joh. 1, 7) umfasst ist. Doch ist auch in exegetischer Hinsicht die Lesart *λύσαντι* vorzuziehn. Wie 5, 9 auf die verwandte Vorstellung des *ἀγοράζειν*, so folgt hier auf das *λύσαντι ἡμ.*, im kräftigsten Gegensatze zu der Knechtschaft der Sünden, aus welcher wir erlöst sind, die Aussage, welche uns sogar ein königliches Herrschen und ein heiliges Priesterverhältniss zu Gott beilegt.

V. 6. Bei der Lesart *ἡμῶν βασιλείαν*, wie bei der Variante *ἡμῖν*, bezeichnet *βασιλεία* ohne Zweifel die königliche Herrscherwürde der Gläubigen (V. 9. 17, 12. 17. 18. Luc. 1, 33. 19, 15. vgl. auch Dan. 7, 22. 27), welchen deshalb 5, 10 geradezu ein *βασιλεύειν* zugeschrieben wird (s. zu d. St.). Wird die LA. *ἡμᾶς βασιλείαν*, die 5, 10 sicher ist, auch hier angenommen, so können die Worte aus sprachlichem Grunde nicht bedeuten, dass die Erlösten ein „Königthum“, in dem Sinne von „ein Volk von Königen“ — wie *ἱεράτευμα* (Exod. 19, 6. 1 Petr. 2, 9) ein Volk von Priestern — seien (*Hengstb.*), sondern nur: dass die Erlösten das „Reich“ Gottes, die Unterthanen, freilich auch zugleich die seligen Reichsgenossen Gottes sind (*de Wette, Ebrard*). — *ἱερεῖς τῷ θεῷ καὶ πατρὶ αὐτοῦ*) Die Worte stehn in Apposition zu *ἡμῶν βασιλείαν*. Die formelle Inconsequenz, dass das *ἱερεῖς* zu einem erst aus *ἡμῶν βασιλείαν* vorzustellenden *ἡμᾶς* apponirt ist (vgl. V. 5), lässt doch jedes der beiden Momente in besonderer Kraft und Selbständigkeit erscheinen. — Das *αὐτοῦ* gehört nicht allein zu *πατρί* (*de Wette, Ebrard*), sondern zu dem ganzen Begriff *τῷ θεῷ καὶ πατρί*, wie auch Röm. 15, 6 (vgl. Gal. 1, 4. 1 Thess. 3, 7. *Winer*, S. 116). Im erstern Falle müsste der Artikel vor *πατρί* wiederholt sein. Dagegen konnte Joh. nicht, wie *Ebrard* nach 6, 11. 9, 21. Joh. 2, 12 erwarten möchte,

schreiben *τ. θεῷ αὐτοῦ καὶ τ. πατρὶ αὐτ.*, weil so zwei verschiedene Subjecte, erstlich der Gott Jesu Christi und zweitens der Vater Jesu Christi, gesetzt würden. Vgl. überh. Joh. 20, 17. — „Priester" für Gott (der Dat. drückt die Zugehörigkeit aus, ähnlich wie Luc. 7, 12: *υἱὸς μονογ. τῇ μητρὶ αὐτοῖ*) heissen die von Christo Erlösten und mit dem Königthum Bekleideten keinenfalls weil sie das Leiden Christi vervollständigen helfen (Col. 1, 24. *Ebrard*); denn indem das Leiden der Gläubigen als „Zeugenleiden" gefasst werden muss, wird ja eben die Vorstellung des *Priester*leidens — welches schlechthin nur von dem einen Hohenpriester gelten kann (Hebr. 7, 27. 10, 14) — aufgegeben. Vielmehr liegt das Priesterthum aller Erlösten (vgl. Dan. 7, 18. 27, wo den *ἁγίοις τοῦ ὑψίστου* die *βασιλεία* zugeschrieben ist) darin, dass sie selbst unmittelbar zu Gott treten, ihre Gebete ihm opfern und weiterhin überhaupt sich selbst in heiligem Gehorsam und geistlichem Dienste ihm zu eigen geben (vgl. Röm. 12, 1). Eine verwandte Vorstellung ist es, wenn 21, 22 das neue Jerusalem ohne Tempel erscheint. — *αὐτῷ*) näml. *τῷ ἀγαπῶντι ἡμᾶς κτλ.*, also Jesu Christo. Zu *ἡ δόξα κτλ.* versteht sich *ἐστίν* (*de Wette, Hengstb.*; vgl. 1 Petr. 4, 11). —

V. 7. 8. Gleichwie Amos (1, 2) mit einem kraftvollen Spruche (vgl. Joel 4, 16) an der Spitze seines Buchs den Hauptinhalt desselben zusammenfasst, so hier der Apokalyptiker, welcher auch darin die Weise der alten Propheten befolgt, dass er dem die Summe seiner ganzen Weissagung (vgl. *Beng.*, *Herd.*, *Ew.*, *Ebrard*) enthaltenden Spruche V. 7 die volle Auctorität des Namens Gottes, dessen Bote der Prophet ist, beisetzt V. 8 (vgl. bes. Am. 4, 13).

Schon das *Ἰδού* ist ein Anzeichen, dass etwas Wichtiges vorgestellt wird (vgl. 16, 15, wo derselbe Grundgedanke des Buchs ähnlicherweise mit überraschender Gewalt plötzlich eintritt). — *ἔρχεται*) Er — Christus, V. 5. 6 — kommt (über das Praes. vgl. *Winer* S. 237); dies ist das apokalyptische Thema (Einl. § 2), welches hier nicht in unbestimmter Allgemeinheit ausgesprochen, sondern sogleich nach seinen Hauptmomenten, wie sie in dem Buche weiter entfaltet sind, dargelegt wird. Denn das Kommen des *persönlichen* Christus ist ein Kommen zum *Gericht* (Matth. 16, 27), und zwar nicht nur über die feindseligen Juden (*οἵτινες αὐτὸν ἐξεκέντησαν*), sondern auch über die Heiden (*καὶ κοψ. πᾶσαι αἱ φυλαὶ τῆς γῆς*). —

Christus kommt „*mit* den Wolken". Das *μετά* (Dan.

7, 13. Marc. 14, 62) bezeichnet den Kommenden als von Wolken *begleitet;* ob man dieselben unter ihm (Matth. 26, 64) oder um ihn her (vgl. Ps. 97, 2) denken soll, ist nicht ausgedrückt. Das *ἐρχ. μετὰ τῶν νεφελῶν* bildet nicht einen Gegensatz zu „aus dem Meere steigen“ und heisst nicht einfach vom Himmel herab kommen (*Ebrard*), denn die Vorstellung 13, 1 ist zu singulär, als dass sie der stereotypen Vorstellung an uns. St. entsprechen könnte (bei den spätern Juden hiess der Messias geradezu der Wolkenmann, עֲנָנִי oder בַּר נִבְלֵי vgl. *Ewald*); auch ist das *μετὰ τ. νεφ.* zu significant für das einfache „vom Himmel herab“. Nach alttestamentlicher Anschauungsweise erscheint vielmehr der *zum Gericht* kommende Gott von Wolken umgeben (Ps. 97, 2. 18, 10 fll. Nah. 1, 3. *Grot.*, *Hengstb.* vgl. *Knobel*, Prophetismus d. Hebr. I, S. 361 fl.). — Wenn er kommt, werden schlechthin alle (*πᾶς ὀφθαλμός*) ihn sehen, nicht allein seine Gläubigen, die auf ihn geharrt haben und die er, der Richter, ihr Retter, in seine Herrlichkeit einführen wird (vgl. 19, 1 fll. 20, 11 fll. 21, 1 fll. Matth. 25, 31 fll. 1 Thess. 4, 16 fll.), sondern auch — wovon die Worte *καὶ οἵτινες — τῆς γῆς* noch ausdrücklich handeln — die Ungläubigen. Unter diesen werden zuerst besonders genannt: *καὶ οἵτινες αὐτὸν ἐξεκέντησαν*, d. h. die Juden. Es liegt hier, wie Joh. 19, 37, die Weissagung Sach. 12, 10 zum Grunde, wo die Worte וְהִבִּיטוּ אֵלַי אֵת אֲשֶׁר־דָּקָרוּ von den LXX gegeben werden: *καὶ ἐπιβλέψονται πρὸς μὲ, ἀνθ᾽ ὧν κατωρχήσαντο.* Nach Sach. soll das sich bekehrende Volk auf seinen Gott hinblicken, welchen es durch seine Untreue und seinen Ungehorsam verwundet, d. h., wie die LXX richtig erklären, verachtet hat; an unserer St. dagegen wird das „Sehen“, d. h. das wirkliche Anschauen des kommenden Christus, in dem Sinne verstanden, dass alsdann, bei dem Einbrechen des Gerichts, die Busse nicht mehr möglich ist und nur der Schrecken über die alsdann unzweifelhaft gewordene Sünde übrig bleibt. Durchaus gegen den Pragmatismus unserer St. will *Ebrard* hier den Sinn finden: „Wenn er kommt, wird Israel sich bekehren (Sach. 12, 10), und zugleich werden die Völker der Erde verzweifelnd wehklagen (Matth. 24, 30), als Abgefallene“. Denselben Fehler begeht *Bengel*, indem er zu dem *κόψονται* im zweiten Gliede bemerkt: sine dubio prae terrore hostili, vel etiam apud quosdam *poenitentiali*. Wie Joh. 19, 37 sich in dieser Beziehung zu uns. St. verhalte, ist nicht ersichtlich, weil es sich dort nur um das Factum des *ἐξεκέντησαν*, d. h. den Lanzenstich, handelt. Dagegen

liegt der Unterschied von Joh. 19, 37 und uns. St. darin, dass dort (*εἰς ὃν ἐξεκέντ.*) das specielle Moment des Lanzenstiches hervorgehoben, hier aber (*αὐτὸν ἐξεκέντ.*) von dem Tödten — dem „Schlachten"; vgl. 5, 9. 12 u. s. w. — überhaupt, als der äussersten Erweisung des feindseligen Unglaubens, geredet wird. Vgl. über das *ἐκκεντεῖν* in diesem Sinne Num. 22, 29. Jud. 9, 54. 2 Macc. 12, 6. Theils dieser Differenz wegen, theils weil auch *Aquila, Symmachus* und *Theodotion* das Wort דקר Sach. 12, 10 durch *ἐκκεντεῖν* übersetzen *), darf man aus dem blossen Gebrauche des gleichen Ausdrucks *ἐξεκέντησαν* hier und Joh. 19, 37 nicht auf die Identität des Evangelisten und des Apokalyptikers schliessen. — *καὶ κόψονται ἐπ' αὐτὸν πᾶσαι αἱ φυλαὶ τῆς γῆς*) ist, obgleich der Ausdruck an sich auch die Juden umfassen kann, nach dem Zusammenhange auf die antitheokratischen und antichristlichen Heiden zu beschränken. Das *κόψονται* (vgl. Sach. 12, 10. Matth. 24, 30) erhält durch die Construction mit *ἐπί* c. Accus. (vgl. 18, 9) eine malerische Anschaulichkeit, wie sie der ganzen Art und Weise des Apokalyptikers eigen ist, indem das Klagen nicht nach seiner innern Begründung (*ἐπ' αὐτῷ*), sondern nach seiner äusserlichen Richtung — auf den kommenden Richter hin (vgl. 2 Cor. 2, 3. Matth. 27, 42. 43) — dargestellt wird (vgl. auch *de Wette*). — Nicht nur durch die doppelte, griechische und hebräische (*Erasmus, de Wette* u. A.) Versicherung *ναί, ἀμήν*, am Schlusse von V. 7, sondern vollständiger und feierlicher noch wird durch den ganzen V. 8 (s. o. zu V. 7. 8) der Hauptsatz V. 7 besiegelt. Der V. enthält eine bedeutungsvolle Entfaltung der altprophetischen Formel נְאֻם יְהוָה. Denn der Ewige, welcher zugleich der Allherrscher ist, wird seine Weissagung V. 7 (man beachte hier wieder, wie V. 4, die Beziehung des Namens *ὁ ἐρχόμενος*) ins Werk setzen. — Die Formel *τὸ ἄλφα καὶ τὸ ὦ* (21, 6) wird dem Sinne nach (vgl. 1, 17. 2, 8. 22, 13) richtig erklärt durch die Glosse *ἀρχὴ καὶ τέλος* (vgl. Jalkut Rub. fol. 174: Adamus totam legem transgressus est ab א usque ad ת b. *Wolf*. Vgl. auch

---

*) Worauf man aber, in Verbindung mit dem Umstande, dass die LXX sonst das Wort דקר durch *ἐκκεντεῖν*, nicht durch *κατορχεῖσθαι*, wiedergeben, noch nicht die Vermuthung (*Ewald*) bauen darf, dass auch Sach. 12, 10 bei den LXX *ἐξεκέντησαν* ursprünglich sein möge.

Wetst.). — ὁ παντοκράτωρ) Vgl. Am. 4. 13, wo die LXX das Wort für אלהי־צבאות haben. —

1, 9—3, 22. Joh. erhält in einer Vision von Christo den Befehl, die ihm zutheilwerdenden Offenbarungen niederzuschreiben und an die sieben Gemeinen Asiens zu senden (1, 9—20). Dies soll so geschehn, dass zugleich einer jeden dieser Gemeinen in einem besondern Briefe (2, 1—3, 22) der Inhalt der Offenbarung in Ermunterung, Tröstung und Warnung zugeeignet wird. —

V. 9—20. Wie die alten Propheten ihre Berufung berichten (vgl. Jer. 1. Jes. 6. Ezech. 1—3), um die göttliche Auctorität ihrer Reden zu erweisen (vgl. Am. 7, 14 fll. Exod. 3), so stellt Joh. den ihm von Christo selbst gegebenen Auftrag voran, damit seine ganze Schrift als das erkannt werde, wofür dieselbe sogleich V. 1 ausgegeben ist.

V. 9. Ἐγὼ Ἰωάννης) Der Name, wie V. 3. Die Verbindung des Ἐγώ mit dem Namen (22, 8) ist danielisch (Dan. 7, 15. 8, 1. 9, 2. 10, 2. 12, 5). Ebenso richten sich die Verfasser von 4 Esra (2, 42) und B. Henoch (12, 3. 24, 7. 92, 3. 105, 15) nach dem danielischen Vorbilde. Motivirt durch die Absicht des Verf., sich selbst von dem V. 8 Redenden zu unterscheiden (*Ewald*), ist die Formel nicht zu denken. — Joh. nennt sich nicht nur den *Bruder* der Leser — in demselben Sinne, in welchem die communicative Redeweise V. 5. 6 gilt (vgl. 19, 10) — sondern hebt auch noch besonders hervor, was durch das Bruderverhältniss bedingt ist: καὶ συγκοινωνὸς ἐν τῇ θλίψει κτλ. Die innerliche Verbindung dieser Vorstellung mit ὁ ἀδελφὸς ὑμῶν spricht sich darin aus, dass der Artikel vor συγκοιν. nicht wiederholt ist. Das ἐν (vgl. Matth. 23, 30. Gal. 6, 6. Act. 8, 21. 26, 18) bezeichnet die θλῖψις u. s. w. als die Sphäre, in welcher die Mitgenossenschaft (wegen des Ausdrucks συγκοιν. vgl. 18, 4. Phil. 1, 7. Röm. 11, 17. 1 Cor. 9, 23. auch Eph. 3, 6) stattfindet, im Unterschiede von der objectivischen Vorstellung des gewöhnlichen Genitivs. Ebenso steht das ἐν in der zu allen drei Momenten, θλιψ., βασιλ. und ὑπομ., gehörenden Bestimmung ἐν Ἰησοῦ, durch welche der Herr und Heiland selbst als der persönliche Grund der Trübsal, und des Königthums und der Geduld aller derer, welchen V. 5. 6 gilt, hingestellt wird. Mit Unrecht hat man die heterogenen Vorstellungen Col. 1, 24. 2 Cor. 1, 5 verglichen (*de Wette*, *Hengstb*. u. A.). Vgl. vielmehr Phil. 2, 1: παράκλησις ἐν Χριστῷ. — Die θλῖψις (ἐν Ἰησοῦ) ist die Bedrängniss (2, 9. 10. 7, 14), welche „um des Namens Christi willen“ (Matth. 24, 9. vgl.

13, 21) von Seiten der hassenden und verfolgenden Welt den Gläubigen unfehlbar bereitet wird (Joh. 16, 33. Act. 14, 22). Aber wie für dieses Leiden, so liegt auch für die königliche Herrlichkeit — welche die Gläubigen schon jetzt haben (V. 6) und doch auch, was die volle Offenbarung anlangt, noch hoffen (vgl. 2 Tim. 2, 12. Röm. 8, 17. Act. 14, 22) — „in Jesu“ selbst. Daher z. B. 3, 21 die Verheissung *im Munde Christi*. — Endlich fügt Joh. noch die ὑπομονή (ἐν Ἰησοῦ) hinzu, das die beiden vorhergehenden sittlich vermittelnde Moment — so dass die ganze Zusammenstellung keineswegs ordnungslos (*de Wette*) erscheint — welches darum ein wichtiger Gegenstand der prophetischen Paraklese ist (vgl. 2, 2. 3. 3, 10. 13, 10. 14, 12). Ein Hendiadys findet weder bei den ersten noch bei den letzten beiden Begriffen statt (gegen *Heinr.*). —

Im Zusammenhange mit der Selbstbezeichnung des Verfassers als ὁ ἀδελφὸς ἡμῶν kann der *ganze* Ausdruck καὶ συγκοιν. — Ἰησ., dessen grundsätzliche Allgemeinheit eben durch die Zusammenstellung der drei Momente θλῖψις, βασιλεία und ὑπομονή markirt ist, nicht massgebend dafür sein, dass die Worte ἐγενόμην — μαρτυρίαν Ἰησοῦ eine bestimmte Beziehung auf die ebengenannte θλῖψις haben, also von der *Verbannung* des Johannes, sei es des Apostels (*Hengstb. Ebrard* u. v. A.) oder eines andern Johannnes (*Ewald*) verstanden werden müssen. Die ungerechtfertigte Hervorhebung und Specialisirung der θλῖψις verführte in ähnlicher Weise den *N. de Lyra*, bei derselben an die Legende, nach welcher der Apostel in siedendes Oel geworfen sein soll, zu denken. Für die traditionelle Erklärung wird am scheinbarsten der Sprachgebrauch des διά 6, 9. 20, 4 angeführt; man mag auch Matth. 13, 21. 24, 9. Joh. 15, 21 vergleichen. Dagegen ist für die von *Bleek, Lücke* und *de Wette* vorgetragene Auslegung, nach welcher das διά anzeigt, dass Joh. *wegen* des Wortes Gottes und des Zeugnisses Jesu, d. h. um dasselbe zu empfangen, auf Patmos sich befunden habe, entscheidend: 1. der jedenfalls näher liegende Parallelismus von V. 1. 2; 2. der Umstand, dass ἡ μαρτυρία Ἰησοῦ nach dem Sprachgebrauch der Apok. gar nicht heissen kann „das Zeugniss von Jesu“ (*Ebrard*, u. v. A.); denn es ist ganz falsch was *Wolf* (zu 1, 2) bemerkt: quoties vox μαρτυρία in Apoc. occurrit, toties testimonium de Christo ab aliis editum significat. Vielmehr ist jedes Mal der Gen. bei μαρτυρία ein Gen. subj., so dass der Ausdruck μαρτ. Ἰησοῦ regelmässig (1, 2. 12, 17. 19, 10. 20, 4) das von Jesu (dem treuen Zeugen, V. 5)

und die *μαρτ. αὐτῶν* das von den *αὐτοί* gegebene Zeugniss (11, 7. 12, 11) bedeutet, in welchem letztern Falle der Inhalt der *μαρτυρία* gleichgültig ist. Dieser festen Regel widerstreitet 6, 9 (s. z. d. St.) durchaus nicht. Das von Jesu ausgehende Zeugniss, um dessen willen Joh. sich in Patmos befand —nach *Volkmar* nur ein Moment der Einkleidung — ist also das, welches er *ἐν πνεύματι* (vgl. sogleich V. 10) empfangen sollte (vgl. V. 1. 2). Falsch ist also auch in exegetischer Hinsicht die Meinung (*Hartwig*, Apol. d. Offenb. II, 55), dass Joh. um zu predigen nach Patmos gegangen sei, was an sich selbst wegen der Beschaffenheit der kleinen, menschenarmen Insel höchst unwahrscheinlich ist. Joh. selbst giebt zu erkennen, dass die Insel unbedeutend sei, indem er schreibt *ἐν τῇ νήσῳ τῇ καλουμένῃ* (*Beng.*, *Heinr.*, *Hengstb.*). Patmos, heute Patino oder Palmosa genannt, gehört zu den Sporaden. *Tournefort* (bei *Wolf*) fand auf derselben nur ein Städtchen; man zeigte, ausser einem Sarkophage mit dem Leichnam des Johannes, die Grotte, in welcher der Apostel die Apok. empfangen habe. Vgl. auch *Winer*, Reallex. s. v. — Aus der aoristischen Form *ἐγενόμην* (vgl. V. 10) geht deutlich hervor (*Ewald* u. A.), dass Joh., als er die Offenbarung *schrieb*, nicht mehr auf Patmos war. Dass mit dieser Auffassung der Befehl V. 11 streite (*Ebrard*), ist nur dann zu sagen, wenn man mit *Hengstb.* (S. 116) das Undenkbare — und mit V. 10 (*ἐγενόμην ἐν πνεύματι*) Unvereinbare — annimmt, dass „wie die Offenbarung zu Ende gehe, auch das Buch fertig sei". Die Rücksicht auf die Leser (wie bei *ἐμαρτύρησε* V. 2) kann den Aor. *ἐγενόμην* nicht erklären (*Hengstb.*, welchem *Lücke* S. 814 zuviel einräumt), weil in diesem Worte vom *Schreiben* gar keine Rede ist. —

V. 10. Mit *ἐγενόμην ἐν πνεύματι* darf nicht unmittelbar verbunden werden *ἐν τῇ κυριακῇ ἡμέρᾳ*, in dem Sinne: *diem judicii* vidi in Spiritu, i. e. praevidi repraesentatum (*Wetst.*; vgl. auch *v. d. Honert*, dissert. apocalypt. p. 77 sqq. *Winer*, S. 166. *Züll.*); dawider streitet (vgl. auch *de Wette*, *Hengstb.*) die in sich abgeschlossene Vorstellung *γίνεσθαι ἐν πνεύματι*, der Ausdruck *ἡ κυριακὴ ἡμέρα* und der Umstand, dass der Inhalt des Buchs auf den Tag des Gerichts nicht beschränkt ist. Das *ἐν πνεύματι* (vgl. 4, 2. 21, 10) bezeichnet im Wesentlichen nichts Anderes als das *ἐν ἐκστάσει* Act. 22, 18. 11, 5. Doch kann unter *πνεῦμα* (vgl. bes. 21, 10) nicht der göttliche Geist in seiner Objectivität (vgl. LXX Jud. 11, 29: *ἐγένετο ἐπὶ Ἰεφθάε πνεῦμα*

κυρ. Num. 24, 2) verstanden werden — wie *Grotius*; der Marc. 1, 23. 5, 2, und *Ebrard*, der Act. 4, 8 fll. vergleicht, deutlicher sagen, als viele andere Ausleger, die derselben Meinung zu sein scheinen — sondern jedenfalls ist πνεῦμα subjectivisch zu verstehn (vgl. 1 Cor. 14, 2. 14. 31). Der Gegensatz ist γιν. ἐν ἑαυτῷ (Act. 12, 11) oder nach 1 Cor. 14, 14 ffl. ἐν τῷ νοΐ (vgl. auch 2 Cor. 12, 2 fll.). Anders gemeint ist das ἐν πνεύματι Röm. 8, 9, anders auch Matth. 22, 43. Marc. 12, 36, wo das durch den objectiven Gottesgeist geheiligte oder prophetisch erleuchtete subjective πνεῦμα bezeichnet ist, während an unserer St., wie 4, 2 und bes. 21, 10, die Beziehung auf die Wirkung des heiligen Geistes gar nicht genommen ist, sondern unter πνεῦμα das höhere geistige Wesen des Menschen verstanden wird (vgl. Röm. 8, 16), vermöge dessen er fähig ist, eine Offenbarung zu empfangen, Visionen zu haben und ἐν ἐκστάσει sich zu befinden. — Die κυριακὴ ἡμέρα (vgl. 1 Cor. 11, 20) ist der erste Wochentag, der Sonntag, welcher als der Tag der Auferstehung des Herrn gefeiert wurde (1 Cor. 16, 2. Act. 20, 7. Vgl. *Dionys. Cor.* bei *Euseb.* H. E. IV, 23: τὴν — κυριακὴν ἁγίαν ἡμέραν διάγομεν. *Barnabas*, Ep. c. 15: ἄγομεν τὴν ἡμέραν τὴν ὀγδόην εἰς εὐφροσύνην, ἐν ᾗ καὶ ὁ Ἰησοῦς ἀνέστη ἐκ νεκρῶν κτλ.). An dem heiligen Tage war Joh. besonders wohl bereitet, die göttliche Offenbarung zu empfangen. Unbegründet aber ist es, die κυριακὴ ἡμ. geradezu vom Osterfesttage zu verstehn (*Eichh.*), oder die von *Hieronymus* bezeugte Erwartung, Christus werde an einem Ostertage wiederkommen (ad Matth. 25, 24: traditionem apostolicam — ut in die vigiliarum paschae ante noctis dimidium populos dimittere non liceat, exspectantes adventum Christi), auf jeden Sonntag zu übertragen (*Beng.*). — ὀπίσω μου) bezieht sich nicht darauf, dass eine Offenbarung des *unsichtbaren* Gottes bevorsteht (*C. a Lap.*) auch nicht darauf, dass Joh. durch das vorangehende Hören auf das bevorstehende Sehen vorbereitet werden muss, weil niemand Gott sehen kann ohne zu sterben (Exod. 33, 20 fll. Jes. 6, 5. *Ew.*, *Hengstb.*) — gegen beiderlei Ansicht ist, dass Joh. nicht nur Christum wirklich sieht, sondern auch die volle Wirkung (wie Jes. 6, 5) davon empfindet. Es ist auch nicht zu sagen, dass „hier anschaulich das Erwachen in das ekstatische Bewusstsein hinein geschildert" werde, als wenn Joh. „vor sich zuerst noch nichts sähe, wenigstens nichts Bemerkenswerthes", sondern nur erst hörte (*Ebrard*) — denn das „Erwachen in das ekstatische

Bewusstsein hinein„ *), welches überall nicht geschildert wird, hat schon stattgefunden, als Joh. hört, oder sieht (4, 1), nämlich *ἐν πνεύματι.* Es ist nur das unerwartete, überraschende Eintreten der göttlichen Stimme dargestellt (vgl. auch *Stern,* der aber mit Unrecht Jes. 30, 21 vergleicht. S. *Knobel* z. d. St.). Man kann allenfalls Ezech. 3, 12 vergleichen, wo aber die Vorstellung durch die Entwickelung der Scene selbst bedingt erscheint. — Die gewaltige, laute (*μεγάλη.* 5, 2. vgl. Matth. 24, 31. 27, 46. 50) Stimme ist wie der Ton einer Posaune. Bei der rein vergleichenden Bedeutung von *ὡς σάλπιγγος* (vgl. V. 15) ist die Bemerkung, dass Versammlungen der Gemeine und Erscheinungen oder Offenbarungen Gottes und Christi mit Posaunenklang angekündigt werden (Num. 10, 2. 10. Jo. 2, 1. 15. Exod. 19, 19. Matth. 24, 31. 1 Thess. 4, 16. *de Wette, Hengstb.* u. A.) nicht zutreffend. — Die Stimme, welche den Befehl V. 11 ertheilt (*λεγούσης* ist durch Attraction zu *σαλπ.* construirt), gehört nicht einem angelus loquens in persona Christi (*N. de Lyra*), nicht dem V. 1 genannten Engel (*Ebrard.* vgl. zu V. 1), nicht Gotte, im Unterschiede von dem V. 15 fll. redenden Christus (*C. a Lap.*). Man erwartet, dass die Stimme von dem ausgeht, welchen Joh. V. 12 fll. sieht, also von Christo selbst (*Alcas., Ew., Hengstb.*); dies aber ist wegen 4, 1 nicht anzunehmen. Es ist also, gerade wie 4, 1. 10, 4. 8 ganz unentschieden zu lassen, wem die Stimme gehört. Dies stimmt auch sehr gut mit dem *ὀπίσω μοῦ.* —

V. 11. *ὃ βλέπεις*) Das Präs. ist weder in das Fut. umzusetzen (*Ew., de Wette*) noch daraus zu erklären, dass mit dem Hören V. 10 schon das Sehen im weitern Sinne angegangen sei (*Hengstb.*), sondern ist zeitlos, d. h. es wird nicht formell markirt, dass die Gesichte, auf welche Vorstellung an sich es ankommt, noch nachfolgen. Aehnlich ist das *ἀποστέλλω* Matth. 23, 34. — Das Buch, in welches Joh. dem Befehle gemäss, das Geschaute geschrieben hat (vgl. V. 3), ist die *ganze* vorliegende Offenbarung (gegen *Hengstb.* vgl. zu V. 4). Das *πέμψον* macht keineswegs die mit dem doppelten *ἐγενόμην* streitende (s. o.) Annahme (*Hengstb. Ebrard*) nothwendig, dass das Buch auf Patmos geschrieben sei; vielmehr erklärt sich, entspre-

---

*) Zu K. 4 (S. 215) deutet *Ebrard* das *ὀπίσω μου* ganz verkehrt: „auf Erden stehend". *Volkmar*: Wie vor dem Menschenantlitz die Sinnenwelt ausgebreitet liege, so *hinter* dem Gesicht die Welt der Verborgenheit. —

chend der briefartigen Zuschrift V. 4 fll., die Sendung des Buchs, selbst wenn eine der sieben Städte — etwa Ephesus — als Aufenthaltsort des Verfassers gedacht werden *müsste,* immerhin aus der vorwiegenden Rücksicht auf die übrigen Städte. Es ist allerdings an sich unwahrscheinlich, dass Joh. erst längere Zeit nach dem Empfang der Offenbarung geschrieben haben sollte, vielmehr wird er, „solange das ἐν πνεύματι noch kräftig *fortwirkte*" (*Lücke,* S. 814), geschrieben haben; unmöglich aber hat er (vgl. selbst *Ebrard* gegen *Hengstb*) in dem Zustande, welchen er mit ἐγεν. ἐν πνεύματι bezeichnet, geschrieben; denn etwas Wesentliches in diesem Zustande ist das Aufhören der Thätigkeit des νοῦς, worauf nicht weniger als alles das, was zur literarischen Form und Art des Buches gehört, durchaus beruht. — Die sieben genannten Städte sind deutlich nach ihrer geographischen Lage aufgeführt. Nach Massgabe der Vision erscheinen vom Standpuncte des die Sendung des Buches Befehlenden — nicht des Schreibenden — also von Patmos aus, zwei ziemlich gerade Linien, in denen die Städte liegen. In erster Linie, von Süden nach Norden, finden sich Ephesus, Smyrna und Pergamum, in der zweiten Linie, die von Norden nach Süden geht, weil Thyatira, die Nachbarstadt von Pergamum, naturgemäss voransteht, liegen Thyatira, Sardes, Philadelphia und Laodicea. S. zu V. 20. —

V. 12. καὶ ἐπέστρεψα) Joh. *wendet sich hin* (Act. 9, 40), nämlich nach dem Zusammenhange, rückwärts (vgl. Matth. 24, 18. Marc. 13, 16. Luc. 17, 31), um zu sehn: τὴν φωνὴν κτλ. Dem Sinne nach wird richtig erklärt: vocis prolatorem (*N. de Lyra, Beng.* u. A.); das βλέπειν hat in derselben Lebhaftigkeit und Unmittelbarkeit der Vorstellung, welche sogleich von der vernommenen Stimme zu dem Redenden selbst vordringt, seinen Grund, nach welcher 4, 1 sofort λέγων geschrieben wird, obwohl auch dort nur von einer φωνή geredet war. — Joh. sieht nun, nachdem er sich umgewandt hat, sieben goldene — aber keineswegs siebenarmige (*Grot.* u. A.) — Leuchter (vgl. die Deutung V. 20) und inmitten derselben Christum selbst (V. 13).

V. 13. Die ganze Erscheinung Christi drückt im Wesentlichen das aus, was V. 5. 6 von ihm gesagt war (vgl. V. 17. 18), und ist in gleicher Weise wie jene Prädicate für den Gesammtinhalt des Buches höchst bedeutungsvoll. Deshalb wird auch jeder der sieben Briefe „mit einem Zuge seiner Gestalt" eröffnet (*Herder*), wie überhaupt die hier

von vorn herein sich darstellende Majestät Christi, der die Seinigen in seiner Hand hält (vgl. V. 20), der reale Grund und Halt der ganzen apokalyptischen Hoffnung ist.

Christus erscheint inmitten der sieben Leuchter befindlich — nicht wandelnd (*Ebrard*, nach 2, 1; vgl. zu d. St), sondern eher, wenn etwas vermuthet werden darf, stehend. Genannt wird er nicht, aber schon durch das *ὅμοιον υἱῷ ἀνθρώπου* (Dan. 7, 13. vgl. 10, 16. 18) unverkennbar bezeichnet. Mit Unrecht wird das *ὅμοιον* von denen gepresst, welche daraus schliessen wollen, dass nicht Christus, der Menschensohn selbst, sondern ein angelus repraesentans Christum (*N. de Lyra, Bossuet, Grot., Marck*) gemeint sei. Es liegt auch nicht der dogmatische Gedanke, dass Christus wesentlich mehr als ein blosser Menschensohn sei, in dem Ausdrucke (*de Wette, Hengstb.*), sondern *ὅμοιον* — das nicht dem einfachen כ Dan. 7, 13 (LXX: *ὡς*) entspricht (*Ebrard*) — musste Joh. schreiben, sofern der Typus der Menschensohnsgestalt in der göttlichen Majestät der ganzen Erscheinung zu erkennen war (vgl. 13, 2). — Bekleidet erscheint der Herr, welcher die Seinigen zu Priestern und Königen macht (V. 5), mit der erhöhten Pracht des Hohenpriesters und der Könige. Er trägt das bis auf die Füsse reichende Gewand (*ποδήρης* sc. *χίτων*) des Hohenpriesters, welches nach Sap. 18, 24 (vgl. *Grimm* z. d. St) ein Sinnbild der Welt war; doch erscheint auch Gott selbst, wie er königlich thront, in einem ähnlichen langen Gewande (Jes. 6, 1). Dazu kommt der ganz goldene Gürtel (nicht „Gürtelschnalle", die nach 1 Macc. 10, 89 den Königen eigen war. *Hengstb.*). Der Gürtel des Hohenpriesters war nur mit Gold verziert (Exod. 28, 8. 39, 5). Dass Christus den Gürtel *πρὸς τοῖς μαζοῖς* trägt (vgl. 15, 6), nicht an der Hüfte (Dan. 10, 5), ist keinenfalls im Sinne *Ebrard's* zu urgiren: „die Zweitheilung des unverklärten Leibes in den edelkräftigen Oberkörper und in den der Fortpflanzung, sowie der Ernährung und Entleerung dienenden Unterkörper verschwindet bei jener hohen Gürtung, während sie bei der Gürtung über der Hüfte erst recht markirt wird". Ist denn Dan. 10, 5 von einem unverklärten Körper die Rede? Vgl. überdies *Joseph.* Antiqq. III, 7, 2, wonach die Priester ihren Gürtel *κατὰ στέρνον* umbanden.

V. 14. Zu dem Hauptbegriff *ἡ δὲ κεφαλὴ αὐτοῦ* wird der Theil, welchem eigentlich die Beschreibung gilt, mit dem genauer bestimmenden *καί* beigefügt (vgl. auch *Bengel, Hengstb., Ebrard*). So lehnt sich an das *ἡ δὲ κεφαλὴ*

αὐτοῦ, welchem weiterhin die jedesmal mit dem Zusatze *αὐτοῦ* bezeichneten besondern Momente *οἱ ὀφϑ. αὐτοῦ, οἱ ποδ. αὐτοῦ, ἡ φων. αὐτοῦ* u. s. w. entsprechen, das *καὶ αἱ τριχ.* ohne *αὐτοῦ* (Dan. 7, 9. LXX dagegen steht *καὶ ἡ ϑρὶξ τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ*). Es ist also nicht mit *de Wette* zuerst an das Ganze des Hauptes, wozu auch Gesicht und Bart gehören würde, dann insbesondere an die Haupthaare zu denken. — Die Weisse des Haares bedeutet weder die Sündenreinheit des irdischen Lebens Christi (*Areth., Coccej., Vieg.*), noch überhaupt die ihm eigne Heiligkeit (*Hengstenb.*, der aber zugleich die „Majestät, Herrlichkeit" versteht); auch ist nicht bloss die himmlische Lichtnatur bezeichnet (*de Wette*). Vielmehr erscheint Christus hier dem christlichen Propheten in demselben göttlichen Glanze, in welchem Daniel (7, 9) nicht den Menschensohn, sondern den *Alten* der Tage schaut, dessen Ewigkeit in der Weisse seines Haars bezeichnet ist. Diese Deutung (vgl. auch *C. a Lap., Calov, Vitr., Storr*, diss. in Apoc. quaed. loc. — Commentatt. ed. Velthusen etc. IV, 439 — *Stern* u. A.) wird nicht nur durch das danielsche Vorbild, sondern auch dadurch gerechtfertigt, dass Christus sich selbst als den Ewigen, gleich dem Vater (V. 4. 8), mit seinem Worte, seiner Erscheinung entsprechend, darstellt (V. 17. 18. vgl. 2, 8). — Die Augen „wie eine Feuerflamme" (19, 12. Dan. 10, 6. Vgl. Virg. Aen. V, 647 fll.: divini signa decoris ardentesque notate oculos – qui voltus vocisque sonus. Hom. Il. XIX, 365 fl.: *τὼ δέ οἱ ὄσσε λαμπέσϑην ὡςεί τε πυρὸς σέλας*) sind, wie die übrigen Züge alle, nicht ohne bedeutungsvolle Beziehung auf die Offenbarung selbst (gegen *de Wette*: „eine Steigerung des geistvollen Feuerblicks menschlicher Augen zu dem durchleuchtenden verzehrenden Blicke solcher Augen, wie sie himmlischen Lichtwesen eignen, wie sie auch die Griechen ihren Göttern gaben, und wie sie der Sohn Gottes in einziger Art hat"); durch 2, 18 u. 19, 12 (vgl. Ps. 18, 9. 97, 3. Deut. 4, 24. 9, 3. Hebr. 12, 29) ist die Vorstellung nicht der Allwissenheit im Allgemeinen (*Vitr., Calov, Beng., Stern*), auch nicht der strafenden Gerechtigkeit (*Hengstb.* vgl. *Ribera, C. a Lap.*) oder der alles Unreine verzehrenden Heiligheit (*Ebrard*) ohne Rücksicht auf die Allwissenheit, sondern eben der mit heiligem Zorn wider alles Unheilige gerichteten Allwissenheit gegeben.

V. 15. Zu solchen Flammenaugen (V. 14. 2, 18) gehören die Füsse, *ὅμοιοι χαλκολιβάνῳ, ὡς ἐν καμίνῳ πεπυρωμένῃ*, welche die unheiligen Feinde niedertreten (Ps.

60, 14. Jes. 63, 6. vgl. Dan. 10, 6, wo auch noch die Arme, welche niederschlagen, erwähnt sind). Mit Unrecht findet *de Wette* in diesem Zuge keine andere Bedeutung als die des Glanzes. — Das Wort *χαλκολίβανος* (*-ον Suidas*), welches in der *Vulg.* durch orichalcum (vgl. Cic. de Off. III, 23, 12. Horat. Ars poet. 202), von *Luther* durch Messing gegeben wird, ist zweifelhafter Ableitung und Bedeutung. *Ewald* folgt einem alten Zeugnisse (bei *Salmas.* ad Solin. p. 810; auch bei *Wetst.*), welches sagt, dass eine der drei Arten von Weihrauch so genannt werde (*ὁ λίβανος ἔχει τρία εἴδη δένδρων, καὶ ὁ μὲν ἄῤῥην ὀνομάζεται χαλκολίβανος, ἡλιοειδὴς καὶ πυῤῥὸς ἤγουν ξανθός*). Dem entgegen steht die Notiz bei *Suidas*: *χαλκολίβανον, εἶδος ἠλέκτρου τιμιώτερον χρυσοῦ. ἔστι δὲ τὸ ἤλεκτρον ἀλλότυπον χρυσίον μεμιγμένον ὕελῳ καὶ λιθείᾳ.* Da es bei dem ganzen Bilde nicht allein auf die *Farbe* ankommt (gegen *Ewald, de Wette,* S. o.) und da das Vorbild von Dan. 10, 6 (נְחשֶׁת קָלָל LXX: *χαλκὸς στίλβων*. Ezech. 1, 7. LXX: *ἐξαστράπτων χαλκ.* Vgl. Ezech. 1, 4. 27. 8, 2 חַשְׁמַל LXX *ἤλεκτρον*) auf die Vorstellung des Erzes (*de Wette*) führt, so ist keinenfalls an Weihrauch zu denken. Dies ist auch innerhalb der Vergleichung selbst höcht unnatürlich. Die Füsse erscheinen wie Erz, zugleich aber, wie das zweite Glied *) *ὡς ἐν καμ. πεπυρωμένῃ* besagt, „wie in einem in Feuer gesetzten Ofen", also ähnlich den Füssen des Engels (10, 2), welche sind *ὡς στύλοι πυρός*. Ob nun aber das Wort — welches in *χαλκοκλίβανος*, „Ofenerz" umzusetzen (*Hitzig*, Johannes Marc. S. 68), ganz willkürlich ist — eine vox hibrida sei, aus *χαλκός* und לָבָן weiss, also hier weissglühend, componirt (*Grotius*, *Bochart*, Hieroz. III, p. 900. Ed. Lips., *Vitr.*, *Hengstb.*), oder „Erz vom Libanon" (Syr. Aeth. *Areth.*, *Vatabl.*, *Ebr.*) bedeute, oder für eine absichtlich räthselhafte Umschreibung des doppelsinnigen *ἤλεκτρον*, welches eine Metallmischung (*Suid.* s. o.) und den Bernstein (*Ew.* II) bezeichnet, und somit dem ersten wie dem zweiten Theile von *χαλκολίβανος* einigermassen entspricht, zu nehmen sei (*Züllig*), ist nicht sicher zu entscheiden. Unwahrscheinlich ist jede absichtliche Räthselhaftigkeit; möglich wäre die Annahme, dass — vielleicht nur in dem kleinasiatischen Provinzialismus — das Wort

---

*) Die Vergleichungspartikel *ὡς*, dem *ὅμοιοι* parallel, macht die in kritischer Hinsicht mögliche Lesart *πεπυρωμένῳ*, zu *χαλκολιβ.* gehörig (vgl. 3, 18.), in exegetischer Hinsicht unerträglich.

nach der von *Züllig* angenommenen Weise volksthümlich gebildet und gebraucht worden sei. — *καὶ ἡ φωνὴ αὐτ. κτλ.*) Vgl. Dan. 10, 6. Ezech. 43, 2. 1, 24. Es ist die Gewalt der Stimme (vgl. V. 10) abgebildet, nicht aber zugleich an die eigenthümliche Majestät des ruhig rauschenden Meeres (*Ebrard*) zu denken.

V. 16. *καὶ ἔχων κτλ.*) nicht für *καὶ εἶχε κτλ.* (*Eichh.*), sondern das Partic. tritt asyntaktisch auf, indem Joh. wie mit einzelnen starken Pinselstrichen (*de Wette*) die hehre Erscheinung hinzeichnet (vgl. 19, 12. 21, 12, wo wie an uns. St. durch die vorhergehenden Züge der Schilderung das Ausweichen von der ursprünglichen Satzanlage erleichtert wird). Christus erscheint sieben Sterne (vgl. V. 20) in seiner rechten Hand habend (haltend, 2, 1). Die Sterne sind weder in Edelsteine, die wie Sterne glänzen, umzusetzen und in einem Ringe oder in sieben Ringen an den Fingern Christi zu suchen (*Eichh.*, *Heinr.*), noch ist zu sagen, dass die Sterne „so leicht und frei und sicher *auf* oder *über* seiner Rechten *schweben*, dass er diese (V. 17) getrost dem Joh. auf das Haupt legen darf" (*Ebrard*). Es ist kleinlich und unpoetisch nur einmal zu fragen, wo man bei V. 17 die Sterne denken solle. Dass Christus die Sterne in seiner Rechten hat, bezeichnet dass sie sein Eigenthum sind. Dies wird den Gläubigen zum Trost (vgl. Joh. 10, 28 fl. *Herder*, *Ebrard*) vorgehalten, nicht zugleich in dem Sinne, als wenn auch die Gewalt Christi über die Gemeine, die niemand erretten kann, wenn er sie strafen will (*Hengstenb.*; auch *Ew.* II), abgebildet wäre. Dies liegt hier ganz fern und ist auch 2, 1 fll. nur insofern mit zu denken, als Christus, der inmitten der Leuchter gnädig waltend und schirmend wandelt, den Leuchter einer treulosen Gemeine umstossen (2, 5), oder auch einen Stern wegwerfen kann. — *καὶ ἐκ τοῦ στόματος — ἐκπορευομένη*) Wiederum in asyntaktischer Weise ein neuer Zug des erhabenen Bildes. „Wer vermag die Gestalt zu malen? — Und dennoch ist's leider tausendmal geschehn und die Gottmenschengestalt — als der elendeste Krüppel dargestellt". So *Herder*, während *Eichh.* (vgl. auch *de Wette*) gerade in dem vorliegenden Zuge der Schilderung einen Verstoss gegen die Gesetze der Malerei rügen wollte. — Das scharfe zweischneidige Schwert, welches aus dem Munde des Herren hervorgeht, ist — nach ähnlicher Weise wie die erzgleichen Füsse — eine dem visionären Bilde völlig gemässe plastische Darstellung der göttlichen Macht Christi, nach welcher er, „mit dem Stabe seines Mundes den Gottlosen

tödtet“ (Jes. 11, 4. vgl. 49, 2. Sap. 18, 15 fl. 2 Thess. 2, 8). Von der Kraft des von den Dienern Christi gepredigten, die Gewissen schlagenden und sonst göttlich wirksamen Wortes Gottes (Hebr. 4, 12. Ephes. 6, 17. *Tichon.*, *Primas.*, *Arethas*, *Vitr.*, *Calov*, *Stern;* vgl. auch *de Wette* u. A.) ist hier gar keine Rede. Die ganze Schilderung ist rein persönlich. Das Schwert aus dem Munde *) Christi ist wider seine Feinde, innerhalb (2, 12. 16) und ausserhalb der Gemeine (19, 15. 21) gerichtet (*Ebrard*). Welch ein Trost für die, welche er in seiner Hand hält! — *καὶ ἡ ὄψις αὐτοῦ*) bezeichnet nicht das Angesicht (*Vulg.*, *Luth.*, *Calov*, *Herd.*, *Hengstb.*, *Ebrard*, *de Wette*) wie ὄψις Joh. 11, 44 — aber nicht 7, 24 — gebraucht ist, sondern (*Valla*, *Erasm.*, *Eichh.*, *Ew.*, *Züll.*) das Ansehn überhaupt. Abgeschlossen wird die Schilderung nicht mit einem Einzelzuge, sondern so dass die ganze Gestalt wie mit Sonnenglanz umgeben erscheint. Den Ausdruck ὄψις im Sinne von *πρόσωπον* zu nehmen wird durch die Vergleichung von 10, 1, wo dieses in der Apok. häufige Wort (vgl. 4, 7. 9, 7. 22, 4. 6, 16. 12, 14. 20, 11) regelmässig gebraucht ist, verboten; auch Dan. 10, 6, wo *πρόσωπον*, und zwar beim Beginn der Einzelschilderung, sich findet, spricht durchaus nicht für die Meinung *Hengstenbergs*. — Aehnlich der Schilderung Dan. 10, 6 *τὸ σῶμα αὐτοῦ ὡσεὶ θαρσίς* wird an uns. St. gesagt, die ganze Gestalt des Herrn sei anzusehn gewesen: *ὡς ὁ ἥλιος φαίνει ἐν τῇ δυνάμει.* Die Nebenbestimmung (vgl. Jud. 5, 31. LXX: *ὡς ἔξοδος ἡλίου ἐν δυνάμει αὐτοῦ*) lässt allerdings nicht nothwendig an den Mittagsglanz (*Eichh.*, *Heinr.*) der Sonne denken, wird aber richtig von *de Wette* umschrieben: „wenn ihr Licht am stärksten ist“ (gegen *Ebrard*). In ihrer Kraft scheint die Sonne, wenn weder Nebel noch Wolken ihre Strahlen hemmen (*Hengstb.*)

V. 17. 18. Der Eindruck der Erscheinung des Herrn (Jes. 6, 4. Exod. 33, 20. Ezech. 1, 28. Dan. 8, 17 fll. 10, 7 fll.) ist der des tödtlichen Schreckens; denn weil der Tod der Sünde Sold ist, so kann kein sündiger Mensch vor Gott lebendig stehn (vgl. bes. Jes. 6, 4). Doch wird Joh. von dem aufgerichtet, welcher nicht allein der schlechthin

---

*) Die zum Grunde liegende bildliche Vorstellung (vgl. noch Ps. 55, 22. 57, 5. 59, 8 u. a. St.) spricht sich auch bei den Rabbinen häufig aus. Pirke Elies.: — sustulit (Moses) eum gladio labiorum. — Dixit ei Dathan: tu quaeris me occidere gladio, qui est in ore tuo (*Wetst*, *Schöttg.*, auch zu 2 Thess. 2, 8). —

Lebendige ist, sondern auch, weil er selbst in den Tod gegangen (*ἐγεν. νεκρός*) ist und den Tod überwunden hat, die Seinigen vom Tode erlöst, als der die Schlüssel des Todes und der Hölle hat. — Einen Widerspruch findet *de Wette* darin, „dass der Seher *im Geiste* alles dies schaut und doch die Sache so darstellt, als habe er den Erscheinungen mit seiner Leiblichkeit und seinem gewöhnlichen menschlichen Vorstellungs- und Empfindungs-Vermögen gegenübergestanden, vgl. 5, 4. 17, 6. 19, 10. 22, 8. Dan. 7, 15.“ Aber durch das *ἐν πνεύματι* V. 10 ist ja das Sein im Leibe nicht aufgehoben. Aehnlicherweise wie die Empfindungen des Träumenden auch leiblicherweise sich auszudrücken pflegen, z. B. durch wirkliches Weinen, lässt es sich sehr wohl denken, dass Joh., indem er *ἐν πνεύματι*, d. h. in der prophetischen Ekstase, die wirkliche Erscheinung des Herrn wirklich sieht, leiblich niederstürzt (vgl. Act. 9, 3). — *ὡς νεκρός*) heisst nicht moribundo similis (*Eichh.*), sondern mortuo sim. — Das Auflegen der Rechten ist, ähnlich wie bei den Heilungswundern Christi (*Beng.*, *Hengstb.*), ein begleitendes freundliches Zeichen der eigentlich durch das Wort dargebrachten Hülfe. — Der Herr eröffnet seine Rede so, wie gewöhnlich die Himmlischen zu den Menschen zu reden haben: *μὴ φοβοῦ*. Vgl. Luc. 1, 13. 30. 2, 10. Marc. 16, 6 (Matth. 17, 7). Dies, wie überhaupt V. 17 fll., schliesst die Meinung *Ebrard's*, dass das Niederfallen des Joh. nicht allein eine Wirkung des Schreckens, sondern auch „ein Act der Liebe“ gewesen sei, aus. — *ἐγώ εἰμι ὁ πρῶτος κτλ.*) Falsch *Wetst.*, *Grot.* u. A., aus dogmatischem Vorurtheil: summus dignitate — contemtissimus. Dreifach verkehrt *Eichhorn*, hinter *εἰμι* interpungirend: Ego sum — wie Matth. 14, 27. Joh. 6, 20., was hier ganz unpassend ist — und dann: *ὁ πρ. κ. ὁ ἔσχ.* = in suo genere unicus, *καὶ ὁ ζῶν* = ratione vitae, inter viventes! Christus ist, wie der Vater (V. 8), der Erste und der Letzte, d. h. er ist *persönlich τὸ Α καὶ τὸ Ω* (22, 13), und hierin liegt, was epexegetisch (*καί*) hinzugefügt wird, dass er der schlechthin Lebendige ist (vgl. Joh. 1, 1 fll. 5, 26), welcher eben deshalb auch das Leben geben kann. Diese Beziehung des Begriffs *ὁ ζῶν* (nicht gleich *ζωοποιῶν*. *Grot.*), welche schon an sich selbst nothwendig ist, indem der *persönliche* Ewige seine Ewigkeit als eine energische Eigenschaft haben muss, wird V. 18 noch besonders hervorgehoben, und zwar so dass das in den beiden Vershälften Gesagte, wenn auch nicht der Form, so doch der Sache nach, wie Grund (*καί ἐγεν.* — *αἰώνων*) und Folge (*καὶ ἔχω κτλ.*) sich verhält. Denn ge-

rade weil Christus, der den Tod erlitten hat (ἐγεν. νεκρ. Ueber den Aor. vgl. 2, 8), nachdem er auferstanden ist (vgl. das ἔζησεν 2, 8), hinfort nicht stirbt (vgl. Rom. 6, 9. Act. 13, 34), sondern lebendig ist in Ewigkeit (ζῶν εἰμι κτλ. starke Hervorhebung des Begriffs ζῶν), hat er die Schlüssel des Todes und der Hölle, d. h. die Gewalt über dieselben, so dass er davor bewahren und daraus erlösen, aber auch dahinein verstossen kann (vgl. 3, 7) *). Die bildliche Vorstellung der κλεῖς (9, 1. 20, 1. Vgl. Targ. Jon. in Deut. 28, 12: Quatuor sunt claves in manu domini — clavis vitae et sepulcrorum et ciborum et pluviae. Noch mehr der Art bei *Wetst.*) lässt nicht an eine Personification des θάνατος und des ᾅδης (6, 8. 20, 14. *Züll.*) denken; aber auf der andern Seite kann auch beides nur dann als Ort gedacht werden, wenn man sagt, dass „beides einen und denselben Begriff bezeichnet" (*de Wette*). Doch ist genauer der θάνατος, in dessen Gefolge der ᾅδης 6, 8 erscheint, von diesem zu unterscheiden (20, 13. 14). Den θάνατος als *Ort* zu denken, ist unthunlich. Es wird von Pforten des Todes (מָוֶת LXX: θάνατος) im Gegensatze zu den Pforten der *Tochter* Zion geredet (Ps. 9, 14. vgl. Hiob 38, 17); hier ist der Tod personificirt und als Inhaber oder Herr der Pforten gedacht. Der Ort des Todes, welcher mit „Pforten" verschlossen erscheint, ist ᾅδης (שְׁאוֹל Jes. 38, 10. vgl. das צַלְמָוֶת LXX: ᾅδης Hiob 38, 17). In derselben zwiefachen Nüancirung der Vorstellung, nach welcher sowohl dem persönlichen Tode als auch der örtlichen Hölle „Pforten" zugeschrieben werden, ist an uns. St. das κλεῖς zu verstehn. — Die Absicht dieser ganzen ausführlichen Rede geht insofern weiter als dahin, den Joh. von seinem tödtlichen Schrecken zu befreien, als eben Joh. der Prophet ist, welcher die Majestät des Herrn, dessen Zukunft er verkünden soll, selbst empfinden und verstehn muss, damit er das volle Zeugniss von derselben an die Gemeinen bringen kann (vgl. Exod. 3. Jes. 6. Act. 9). So schliesst sich V. 19 passend an.

V. 19. Das οὖν kann unmöglich, ohne Beziehung auf V. 17. 18, nur dazu dienen, an den Befehl V. 11 zu erinnern (gegen *Aretius,* welcher sogar bemerkt: ἔκστασις memoriam laedit; auch geg. *de Wette*). Besser verbindet

---

*) Dies hat also einen ganz andern Sinn, als wenn etwa Aeakos, der Pförtner der Unterwelt, κλειδοῦχος heisst. Vgl. *H. L. Ahrens,* das Amt der Schlüssel. Hannover 1864. S. 6. —

Hengstb. die Beziehung auf V. 11 mit der auf V. 17. 18: „Da also Deine Furcht beseitigt ist, so thue, was ich Dir geboten.“ Aber abgesehen davon, dass es sehr zweifelhaft ist, ob V. 11 Christus selbst geredet hat, erscheint diese Beziehung auf 17. 18, welche der Bedeutung jener VV. selbst nicht entspricht, höchst ungenügend. Richtiger scheint *Grot.* zu bemerken: quia me tam potentem vides. Der Herr gründet deshalb auf die dem Propheten zu Theil gewordene Offenbarung seiner eigenthümlichen Majestät (V. 17. 18) den Befehl des Schreibens, des schriftlichen Bezeugens an die Gemeine (V. 1 fll.), weil der Inhalt dieser mitzutheilenden Offenbarung im Wesentlichen nichts Anderes ist, als die volle Entfaltung jener von dem Propheten geschauten (V. 12 fll.) und demselben von dem Herrn selbst mit bedeutungsvollen Worten (V. 17. 18) erschlossenen Majestät Christi. Denn der Lebendige wird kommen; der todt war (V. 18), welchen sie durchbohrt haben (V. 7), aber lebendig ist in Ewigkeit — den hat Johannes geschaut und dessen Zukunft zu verkündigen, wird ihm von dem Kommenden selbst befohlen. — So ergiebt sich auch der Sinn der folgenden Worte, welche genauer die Gegenstände des Schreibens bezeichnen: *ἃ εἶδες κτλ.* Darüber dass *ἃ εἶδες* auf die eben erzählte Vision (V. 12 fll.) gehe, kann kein Zweifel sein. Das *καὶ ἅ εἰσὶν* aber wird, je nachdem es zu *ἃ εἶδ.* oder zu *κ.ἃ μελλ. κτλ.* in Beziehung gesetzt wird, erklärt entweder „und was *es* ist“ d. h. „bedeutet“ (*Alcas.*, *Aret.*, *Eichh.*, *Heinr.*, *Herd.*, *Ew.*, *Bleek*, *de Wette*) oder „und was ist,“ d. h. die gegenwärtigen Verhältnisse (*Areth.*, *N. de Lyra*, *C. a Lap.*, *Grot.*, *Calov*, *Vitr.*, *Beng.*, *Wolf*, *Züll.*, *Hengstb.*, *Ebrard*, *Lücke*, S. 401, *Volkm.*) Letzteres ist das beiweitem Natürlichere, zumal da der Gegensatz zwischen *ἃ εἰσὶν* und *ἃ μέλλει γεν.* noch besonders durch die Rückbeziehung des *μετὰ ταῦτα* auf *ἃ εἰσ.* markirt wird. Doch ist nicht zu sagen, dass *ἃ εἶδες* in Kap. 1., *ἃ εἰσὶν* in Kap. 2. 3. und *ἃ μελλ. κτλ.* in Kap. 4 fll. enthalten sei (*Beng.* u. A.); vielmehr enthalten schon die Briefe Zukünftiges und die nachfolgenden Kapp. Gegenwärtiges, ja das ganze Buch trägt eben darin den ächt prophetischen Stempel, dass das Zukünftige von dem Gegenwärtigen aus geweissagt wird (vgl. Einl. §. 2). Dass V. 20 ein besonderes Moment aus der Vision V. 12 fll. wirklich gedeutet wird (vgl. 17, 7 fll. u. sonst), kann über den Sinn von *ἃ εἰσὶν* um so weniger entscheiden, als mit *ἃ εἶδες* jedenfalls die ganze Vision V. 12 fll. gemeint ist (gegen *de Wette.*)

V. 20. *τὸ μυστήριον τῶν ἑπτὰ ἀστέρων κτλ.*) ist von *γράψον* abhängig zu denken. Den Begriff erläutert schon *N. de Lyra* richtig: sacramentum stellarum i. e. sacrum secretum per ipsas significatum. *Μυστήριον* und *ἀποκάλυψις* sind correlate Begriffe; denn ein *μυστήριον* ist alles, was der Mensch nicht durch sich selbst, sondern nur durch göttliche Kundgebung und Deutung, wie eine solche hier sogleich folgt (vgl. 17, 5. 7), versteht (Matth. 13, 11. Marc. 4, 11. Röm. 11, 25. Ephes. 5, 32. 1, 9.) Wenn nun Joh. das Geheimniss der sieben Sterne, die er auf der Rechten des Herrn (*ἐπί,* auf derselben ruhend, also der Sache nach nicht anders zu denken, als das *ἐν* V. 16) gesehen hat, und die (das Geheimniss der) sieben goldenen Leuchter schreiben soll, so ist das mit der zweiten Hälfte von V. 20, wo nur die einfache Deutung des mysteriösen Symbols gegeben wird, keineswegs abgemacht. Wie die Worte *τὸ μυστηρ.* — *χρυσᾶς* formell (in einer Apposition, ohne *καί*) den Worten *ἃ εἶδες* — *ταῦτα* gleichstehen, so entspricht denselben auch der Sache nach das Geheimniss der sieben Sterne und Leuchter. Der Befehl, dies Geheimniss zu schreiben, wird nicht anders als durch das *ganze* Buch vollzogen; denn die prophetische Entfaltung der Hoffnung auf die siegreiche Vollendung der Gemeine Christi durch die Wiederkunft desselben, ruht eben auf dem *Geheimniss* der sieben Sterne in der Hand Christi und der sieben Leuchter, in deren Mitte Christus wandelt, d. h. darauf, dass Christus der alle Feinde überwältigende Schirmherr seiner Gemeine ist. Diese trostreiche, nur dem Gläubigen vernehmbare Hoffnung ist gerade die Hauptsache in dem *μυστήριον* der Sterne und Leuchter, welches der Prophet schaut und dessen Bedeutung er den Gemeinen bezeugen soll. Wenn nun erst, bevor in diesem Sinne das Geheimniss der sieben Sterne und Leuchter mit dem ganzen darin beschlossenen Schatze von prophetischer Ermahnung, Warnung und Weissagung dargelegt wird (K. 2. 3, aber auch K. 4 fll.), eine ausdrückliche Deutung der von Joh. geschauten Symbole gegeben wird (V. 20b), so ist dies gleichsam der Schlüssel zu dem ganzen Mysterium, das Grundverständniss, von welchem die richtige Application alles Folgenden abhängt. Unverkennbar ist die wesentliche Bedeutung der beiden Symbole; die Leuchter sind ein leicht verständliches Bild der Gemeinen (vgl. 2, 5), welche von Christo ihr Licht empfangen haben und fortwährend von dem Herrn, der in ihrer Mitte wandelt, erhalten werden (vgl. Matth. 5, 14 fll.) Eine verwandte Vorstellung muss, wie auch das *ἄγγελοι* zu verstehen sein mag, in dem

Symbol der in der Rechten Christi befindlichen Sterne liegen, wodurch jedenfalls *ἄγγελοι* der *Gemeinen* abgebildet sind und zwar in der Weise, dass den Gemeinen selbst gilt (V. 4. 11), was diesen *ἀγγέλοις* derselben geschrieben wird (K. 2. 3). Soweit sind auch alle Ausleger einstimmig. Der Streit derselben haftet an dem Wort *ἄγγελοι*. Dies muss entweder „Bote“ (Luc. 7, 24. 9, 52. Jac. 2, 25, — aber wahrlich nicht 1 Tim. 3, 16, wie *Ebrard* meint) oder „Engel“ bedeuten. An jene Bedeutung des Worts hält sich *Ebrard*, indem er Boten der Gemeinen an Joh. versteht, nicht „gewöhnliche Briefboten, sondern Abgeordnete der Gemeine, welche ihm Bericht erstatten und wiederum seine apostolischen Weisungen den Gemeinen überbringen sollten, welche also zwischen ihm und den Gemeinen eine ähnliche Stellung einnehmen, wie etwa Epaphroditus zwischen Paulus und den Philippern“ (Phil. 4, 18 vgl. auch Col. 4, 12); jedoch sollen diese Boten nicht in der Wirklichkeit, sondern „nur in der Vision existirt“ haben. „Unter den Sternen soll sich Joh. Botschafter der Gemeinen *denken.*“ Vor der Unnatürlichkeit dieser singulären Meinung haben sich *Vitr.* (vgl. de Synag. vet. III, 2, 2. 3), *Wolf, Schöttgen, Beng.*, *Eichh.*, *Heinr.* (vgl. jedoch II p. 205), *Ewald* u. A. bewahrt, welche den „Boten“ der christlichen Gemeinen nach Art des jüdischen שְׁלִיחַ צִבּוּר, eines dem Priester untergeordneten Beamten, welcher vorlesen, vorbeten und mancherlei äusserliche Sachen besorgen musste, verstanden. Aber abgesehen davon, ob dieser Synagogenbote in der apostolischen Zeit schon existirte, kann derselbe schwerlich für ein Vorbild des christlichen Bischofs oder Aeltesten gelten; denn allein dieser, nicht der Diacon, — an welchen man sonst eher denken könnte, mit *Ewald* *) — dürfte allenfalls als Repräsentant der ganzen Gemeine, wie der *ἄγγελος* in den sieben Briefen erscheint, angesehen werden. Letzteres geschieht von denen, welche die *ἄγγελοι*, d. h. „Engel“, unter Berufung auf Mal. 2, 7. 3, 1 (Exod. 23, 20. Jes. 42, 19. Ps. 103, 20 fl. *Hengstb.*) und was das Symbol der Sterne betrifft, auf Dan. 12, 3, als Vorsteher, Lehrer, als Bischöfe oder Presbyter verstehen (*Primas.*, *Beda*, *N. de Lyra*, *Zeger*, *Drus.*, *Alcas.*, *C. a Lap.*, *Bossuet*, *Beza*, *Grot.*, *Calov*, *Herder* u. A.). So auch *R. Rothe* (Anfänge d. christl. Kirche I. S. 423 fll.), der aber in den Gemeineengeln nur erst eine „Prolepsis der Bischöfe in der Idee“

---

*) *Ew.* II: der Mittler, d. h. der Vorsteher der Gemeine. —

erblickt, d. h. die Bischöfe als ein Ideal, das erst noch auf die Realisirung gewartet hätte, ansieht. Hieher gehört endlich auch *Hengstb.*, welcher jedoch (vgl. *Brightman, Alsted*) den Engel jeder einzelnen Gemeine nicht als ein Individuum, sondern als „das gesammte Kirchenregiment", d. h. als das Collegium der Presbyter — eventuell mit der Spitze des einen Bischofs — sammt den Diaconen, denkt. Gegen diese Art der Auslegung, welche in ihrer ursprünglichen Einfachheit immerhin noch mehr sich empfiehlt, als in den gekünstelten Modificationen bei *Rothe* und *Hengstb.*, streitet aber theils der sonstige Gebrauch des Wortes ἄγγελος in der Apok., theils der entscheidende Umstand, dass in den Briefen, welche an den ἄγγελος jeder Gemeine gerichtet sind, die Verhältnisse der Gemeinen selbst so bestimmt und unmittelbar behandelt werden, dass zur vollen Erklärung dieser Erscheinung nicht einmal die, überdies an sich selbst nicht ganz berechtigte, Annahme ausreicht, dass die Bischöfe (oder das gesammte Kirchenregiment) die Repräsentanten ihrer Gemeinen seien. So bleibt noch die Ansicht über, dass, wie schon *Andr.* und *Areth.* sagen, der Engel der Gemeine die Gemeine selbst ist. Nämlich in einer gewissen Analogie mit 14, 18. 16, 5 (vgl. 7, 1. 9, 11. Dan. 10, 13. 20. Matth. 18, 10. Deut. 32, 8 LXX), wo Engel der Elemente wie der Völker und der Einzelnen genannt sind, kann der ἄγγελος einer Gemeine als der personificirte Gemeinegeist (*de Wette*, *Lücke*, S. 432) gedacht werden* (vgl. *Salmas.* de episc. et presb. p. 183. *Wetst.*, *Züll.*, *Bleek* u. A.). Diese Vorstellung ist nicht identisch mit der eines ἄγγελος ἔφορος — nach welcher z. B. bei den Rabbinen der Grundsatz galt: Deus non punit ullum populum infra, quin prius Principem ejus deorsum praecipitet. b. *Weist.* — ist aber in Anlehnung an dieselbe gebildet (vgl. auch *Volkm.*, der aber zugleich erinnert, dass der ἀγγ. ἔφορος in dem Vorsteher der Gemeine sein „irdisches Substrat" habe). Gegen die Auffassung kann nicht geltend gemacht werden (*Ebrard*), dass vor ἄγγελοι der Artikel fehlt; denn es handelt sich allein um den Begriff ἄγγελοι τ. ἐκκλ., welcher durch das Bild der Sterne symbolisirt ist, ohne dass hier ausdrücklich markirt wird, dass die sieben Sterne je einen Engel der sieben Gemeinen bedeuten, ganz wie in den folgenden Worten nur dies ausgedrückt wird, dass die sieben Leuchter sieben Gemeinen bedeuten, nicht aber dass die bestimmten, V. 11 genannten, Gemeinen abgebildet sind. Wie aber diese Bestimmung des Begriffs im Zusammenhange sich von selbst versteht, so

geht auch aus der Aufschrift der folgenden Briefe hervor, dass *die* Engel der bestimmten Gemeinen abgebildet sind. Den scheinbarsten Einwand gegen uns. Ausleg. macht *Rothe:* dass nicht füglich unter dem Symbol der Sterne ein anderes Symbol, das der Engel, dargestellt sein könne, zumal neben dem realen Begriffe der Gemeine, welche auch, durch ein besonderes Symbol abgebildet, deutlich von den ἀγγελ. τ. ἐκκλ. unterschieden sei. Allein (vgl. *Lücke*) die ἄγγελοι τ. ἐκκλ. sind gar nicht als Symbol, sondern als — freilich ideale — Realität gedacht und nach dieser Vorstellung in der That von den empirischen Gemeinen unterschieden. Wird die ἐκκλησία, die durch den Leuchter abgebildet ist, angeschaut, so erscheint diese aus mancherlei einzelnen Elementen, deren jedes von dem Herrn besonders beurtheilt und behandelt werden muss, bunt zusammengesetzt; dagegen erscheint der ἄγγελος τ. ἐκκλησίας als die lebendige Einheit, der eine Organismus der Gemeine, welche dem Herrn gleichsam in solidum haftet. So kommt es, dass nicht an den Engel der Gemeine und dazu an die Gemeine geschrieben wird, was man selbst in *Rothes* Sinne erwarten müsste, sondern allein an den Engel jeder Gemeine, nun aber so, dass die Gesammtheit derselben, wie *eine* Person, wie *ein* geistlicher Leib, angeredet wird. — Nach Massgabe der Vision V. 12 fll. und der Briefe, welche Kap. 2. 3 an die sieben Gemeinen (vgl. V. 4. 11) gerichtet werden, ist die Frage, was für eine Bedeutung diese Gemeinen im Sinne der Apok. haben, zu beantworten. Von den beiden möglichen Hauptansichten, nach welchen dieselben entweder in rein historischer Bestimmtheit oder in einer gewissen typischen Stellung erscheinen, ist der Natur der Sache nach die letztere in vielen Modificationen vorgetragen, welche sämmtlich mehr oder weniger auf jener historischen Ansicht beruhen, während bei jener erstern Ansicht (*Wolf*, *Harenberg* — welcher jedoch sieben in Jerusalem befindliche und nach den asiatischen Städten benannte Juden- und Judenchristen-Schulen verstand — *Herder*, *Lücke* — vgl. dieselben gegen *Harenb.* — *de Wette*, *Bleek*, *Hengstb.* u. A.) eine gewisse allgemeinere Bedeutung der sieben Gemeinen, wenigstens in dem Sinne, dass die an dieselben gerichteten Briefe die allgemeinkirchliche Beziehung aller an bestimmte Gemeinen gerichteten Apostelschreiben theilen (*Hengstb.*), nicht geleugnet ist. Gegen *Hengstb.* aber, welcher gemäss seiner falschen Ansicht von dem Verhältniss des Abschnitts 1, 4—3, 22 zu dem Ganzen des Buchs (vgl. zu V. 4), die sieben Gemeinen in möglichst beschränk-

ter Concretion auffasst, spricht (vgl. *Lücke*, *Ebrard*, und schon *Vitr.*) theils die Siebenzahl — denn es ist gewiss, dass in Colossä und Hierapolis (Col. 4, 14), und wahrscheinlich, dass z. B. in Tralles und Magnesia (vgl. die *Ignatian.* Briefe) Gemeinen vorhanden waren, so dass Joh. um der bedeutungsvollen Siebenzahl willen (septenario numero universitas figuratur. *N. de Lyra* u. v. A.) auf die genannten sich beschränkt haben muss — theils der Sinn der Vision, in welcher Christus inmitten von sieben Leuchtern, d. h. Gemeinen, erscheint, welche eben deshalb nicht ohne bestimmte typische Bedeutung sein können, weil Christus aller Gemeinen Herr und Heiland ist, womit auch sehr gut stimmt, dass Christus an die *Engel* der Gemeinen schreibt, eine Vorstellung, welche, weil sie mehr idealer Natur ist (s. o.), sich besonders dazu eignet, die Gemeinen bei aller historischen Bestimmtheit doch zugleich in typischer Bedeutung erscheinen zu lassen; theils endlich der Inhalt der Briefe selbst, dessen allgemeinkirchliche Pertinenz (vgl. schon das *Muratori*sche Fgm.: Et Johannes enim in Apocalypsi licet septem ecclesiis scribat, tamen omnibus dicit. *Wieseler's* Ausgabe in den Stud. u. Krit. 1847. S. 815 fll.) nicht nur ausdrücklich hervorgehoben wird (2, 11. 17 u. s. w. vgl. 1, 3. 22, 9. 18 fl.), sondern der auch nach seinen wesentlichen Grundzügen mit dem Hauptgedanken des ganzen Buches zusammenfällt. Aber nicht auf die kleinasiatische Gesammtkirche ist die Bedeutung der sieben Gemeinen zu beschränken, wie *Lücke* S. 422 will, welcher erst durch dieses Mittelglied die weitere Beziehung auf die allgemeine Kirche gewinnt; vielmehr unmittelbar wird in den sieben Gemeinen die gesammte Kirche Christi angeschaut (*Victorin*, *Areth.*, *Beda*, *N. de Lyra*, *Grot.*, *de Wette* u. v. A.), wie es denn dem Apokalyptiker eigenthümlich ist, in einer bestimmten plastischen Weise das Allgemeine und Ideale realistisch zu gestalten (vgl. die Vorstellung der sieben *Engel*, und V. 4 der sieben Geister). Hiebei ist aber stehn zu bleiben, weil alle weiteren Bestimmungen, die man sogar an Spielereien mit den Namen der einzelnen Gemeinen geknüpft hat (*Εφεσος* monet accendi eos debere desideris rerum aeternarum, ἔφεσις enim est desiderium etc. *Grotius*. Vgl. sogar noch *Ebrard*), ganz willkürlich sind. Das gilt namentlich in Betreff des wunderlichen Streites, ob die in den sieben Briefen geschilderten Zustände der Kirche Christi synchronistisch und zwar eschatologisch, d. h. so gemeint seien, dass erst „am Ende der Kirchengeschichte“, unmittelbar vor Christi Wiederkunft, entsprechende Gestaltungen des

christlichen Gemeinelebens zu erwarten seien (*Hofmann*, Weiss. u. Erfüll. II. S. 320. 324), oder ob jene prophetisch geschilderten Zustände consecutivisch, von sieben nach einander kommenden Perioden der Kirchengeschichte, verstanden werden sollen (*Mede, Brightm., Vitr.*), oder endlich theils consecutivisch, theils synchronistisch seien (*Ebrard*). Mit welchen Gründen man diese Künsteleien zuwege bringt, mag z. B. *Ebrard* zeigen, welcher die vier ersten Briefe consecutivisch erklärt, darum weil die Verheissungen in denselben (2, 7. 11. 17. 27) hergenommen sein sollen „von consecutiven Momenten der alttestamentlichen Geschichte: Paradies, Tod, Auszug aus Egypten, Reich Davids". Der Context zeigt einmal, dass Joh. bestimmte Zustände ihm gegenwärtiger Gemeinen im Auge hat, sodann dass die Siebenzahl dieser Gemeinen als ein Spiegelbild der ganzen Kirche angeschaut wird *). In chronologischer Beziehung reicht die apokalyptische Weissagung dieser sieben Briefe gerade so weit und ist in derselben Weise, ächt prophetisch, beschränkt, wie die Apokalyptik des gesammten Buches, welches die volle Explication des schon in der Vision V. 12 fll. und in den dazu gehörigen Briefen enthaltenen Grundgedankens giebt, nämlich die Entfaltung der Weissagung: der Herr kommt. —

Kap. II.

Statt der Rec. Ἐφεσίνης V. 1 hat schon *Griesb.* nach überwiegenden Zeugen ἐν Ἐφέσῳ geschrieben. In dieser Weise ist in den Aufschriften aller sieben Briefe die Ortsbestimmung zu lesen. Vgl. V. 8 die Variante ἐκκλ. Σμυρναίων. Aehnlich 3, 14. Zweifelhaft aber ist, ob statt τῆς (2. 3. 6. 7. al. Verss. *Griesb.*, *Tisch.* u. A.) mit Recht von *Lachm.* τῷ geschrieben sei (vgl. schon *Beng.*). Dies τῷ hat *Lachm.* ausser V. 1 — wo A. C. dafür zeugen — noch V. 8 (wo aber C. für τῆς spricht) und V. 18 (wo C. weder τῷ noch τῆς hat). Doch scheint die Auctorität von A., zumal da C einmal widerspricht und einmal wenigstens nicht beistimmt, zu schwach, um das kaum entbehrliche τῆς, welches auch in den meisten Aufschriften sicher ist — *Sin.* hat es überall — zu verdrängen. *Bengels* Meinung (Gnom. ad v. 1), dass das τῷ (V. 1. 12. 18) oder das τῆς nach dem Inhalte der Briefe gewählt sei, scheitert schon an den Zeugnissen, nach welchen nur in der *Lachmann*schen Weise gelesen werden dürfte. — V. 2. Das σου

*) Nach *Kliefoth* (Zahlensymbolik der H. Schr. Theolog. Zeitsch. 1862. S. 53) liegt das Consecutivische sogar in der Siebenzahl. —

hinter κόπον (Rec.) fehlt bei A. C. Vulg. al. *Lachm.*, *Tisch.*, und wird durch B. *Sin.* nicht gegen die exeget. Instanz geschützt. — Statt ἐπειράσω (*Erasm.* Rec.) lies ἐπείρασας nach A. B. C. *Sin.* 2. 6. 7. al. mit *Griesb.*, *Matth.*, *Lachm.*, *Tisch.* Statt der Rec. φάσκοντας εἶναι ἀποστόλους lies λέγοντας ἑαυτοὺς ἀποστόλους nach A. B. C. *Sin.* 18. 25. al. (vgl. V. 20) mit *Griesb.*, *Lachm.*, und zwar ohne den Zusatz εἶναι (vgl. V. 9), welchen *Beng.*, *Matth.*, *Tisch.* nach 6. 7. 8. 9. al. Verss. Primas. Andr. haben. — V. 3. Die Rec. mit ihren beiden Gliederpaaren καὶ ἐβαστ. κ. ὑπομον. ἔχεις und καὶ διὰ τ. ὄν. μ. κεκοπίακας καὶ οὐ κέκμηκας stammt von einem Interpreten her. Nach richtiger LA. fällt der Gliederparallelismus weg, indem zu lesen ist: καὶ ὑπομονὴν ἔχεις, καὶ ἐβάστασας διὰ τὸ ὄνομά μου (A. B. C. 2. 3. 4. al. Verss. *Beng.*, *Griesb.*, *Matth.*, *Lachm.*, *Tisch.*) καὶ οὐ κεκοπίακες (A. C. *Lachm.*, *Tisch.*), für welche letztere Form (vgl. V. 4 ἀφῆκες bei C) *Beng.* κεκοπίακας geschrieben, *Mill* (Prol. 1109) und *Griesb.* ἐκοπίασας (2. 3. 4. *Sin.* al. Andr. Areth.), welches aber um des Aor. ἐβαστ. willen eingetragen sein wird, vorgezogen haben. — V. 5. Rec.: ἐκπέπτωκας (Andr.), gegen A. C. 2. 4. al. Verss. Areth., welche πέπτωκας (*Griesb.*, *Matth.*, *Lachm.*, *Tisch.*) haben. — Das ταχύ (Var.: τάχει. *Erasm.*, *Steph.* 1. 3. *Beng.*) in Compl., Steph. 2 — gegen A. C. *Sin.* Vulg. al. *Lachm.*, *Tisch.* — stammt aus der Vergleichung von V. 16. 3, 11 u. ä. St. — V. 7. Die falsche Form νικοῦντι ist von *Lachm.* aufgenommen. Merkwürdig ist allerdings, dass dieselbe auch V. 17 bei A, ja nach *Lachm.* dort sogar auch bei C, sich findet, so dass kaum ein Schreibfehler vorliegen kann. — Statt ἐν μέσῳ τοῦ παραδείσου (Rec.) lies ἐν τῷ παραδ. nach allen bedeutenden Zeugen (*Beng.*, *Griesb.*, *Matth.*, *Lachm.*, *Tisch.*). — Für die Auslassung des μου hinter θεοῦ (Rec. *Lachm.*) sprechen allerdings A. C. *Sin.*; dagegen für die Aufnahme (*Beng.*, *Griesb.*, *Matth.*, *Tisch.*) 2. 4. 6. 7. al. Vulg. Syr. Aeth., Orig., Cypr. al. und, was wohl den Ausschlag giebt, der Umstand, dass das theolog. Interesse dem μου leicht entgegen war, wie z. B. *Arethas* unter Hinweisung auf Joh. 20, 17, ausdrücklich bemerkt, dass der Ausdruck τ. θεοῦ μου nichts Anstössiges enthalte. Cod. 26 (*Wetst.*) hat das missliebige μου in σου verwandelt. — V. 9. τὰ ἔργα καί) Rec. (*Sin.*) gegen A. C. 19. Vulg., Copt., Aeth. (*Beng.*, *Lachm.*, *Tisch.*). Auch V. 13 ist der Zusatz aus V. 2. 19. 3, 1. 8. 15 eingetragen. — Vor τῶν λεγ. ist in die Rec. ein ἐκ nachzutragen (A. B. C. *Sin.* 2. 6. 7. al. Verss. *Beng.* u. A.). — V. 10. Statt μηδέν (Vulg. Rec. *Sin.*, *Beng.*, *Tisch.*) lies μή (A. B. C. 8. Andr. *Lachm.*). — Die Partikel δή hinter ἰδού (2. 4. 6. 8. al. Areth. *Compl.*, *Matth.*, *Tisch.*) darf man für eine stylistische Zuthat, welche dem literarischen Charakter der Apok. nicht entspricht, ansehn. *Lachm.* stimmt mit der Rec. (*Sin.*), welche das δή nicht hat. — Die Rec. ἕξετε (Vulg., *Sin.*: ἔξε-

ται. *Beng.*, *Griesb.*, *Matth.*, *Tisch.*) kann gegen die LA. ἔχητε (A. *Lachm.*) um so weniger bestehn, als auch C mit seinem ἔχεται (nach *Wetst.*: ἔχετε) für diese zeugt. — V. 13. Die Auslassung des καί vor ἐν τ. ἡμ. (2. 4. 6. 7. al. bei *Wetst.*, fünf Codd. b. *Matth.*, *Sin.* Syr. Aeth. Ar., *Compl.*, *Beng.*, *Matth.*, *Tisch.* — gegen A. C. Vulg. Rec. *Lachm.*), und nachher die Auslassung des ὅς in einigen wenigen Codd. b. *Wetst.* u. *Beng.* (so *Luther*; vgl. auch *Ewald*) soll zur Erleichterung der Constr. dienen, welche wesentlich davon abhängt, ob nach ἡμέραις gelesen wird ἐν αἷς (Andr. Rec. *Beng.*, *Griesb.*), oder αἷς (2. 4. 6. 9. al. b. *Wetst.* vier Codd. b. *Matth.*; so *Matth.*, *Tisch.*), oder ἐμαῖς (*Erasm.*, *Luth.*), oder endlich dies alles wegfällt (A. C. Vulg. Copt. *Treg.*, *Lachm.*). Es *kann* das αἷς wegen des vorangehenden ἡμέραις ausgefallen sein; wahrscheinlicher aber ist der als Erleichterung gemeinte Zusatz. — V. 14. Das ὅτι (A. *Sin.* Rec. — gegen C. Vulg. Syr. Copt. *Lachm.*, *Tisch.*) stammt aus V. 4. 20. — τῷ Βαλ.) So *Beng.*, *Lachm.*, *Tisch.* nach A. C. Correctur ist: τὸν Β. (Rec.); durch Wiederholung aus ἐδίδασκεν entstand die Var. ἐν τῷ Β. (*Luther*: „durch den B." Vrgl. auch *Winer* S. 203). — V. 15. Der Art. vor Νικολ. (Rec. *Sin.*) ist zu streichen (A. C. 6. 11. al. *Lachm.*, *Tisch.*). — Statt ὃ μισῶ (Rec. *Beng.*) lies ὁμοίως (A. C. *Sin.* viele Minusk. Vulg. Syr. Andr. Areth. al. *Beng.* im Gnom., *Griesb.*, *Matth.*, *Lachm.*, *Tisch.*). Es finden sich auch die Compositionen ὁμοίως ὃ μισ. und ὁμ. ἣν μισ. (vgl. *Wetst.*, *Beng.*). — V. 16. Hinter μεταν. fehlt in der Rec., aber auch bei *Sin.*, das οὖν (A. C. Minusk. *Griesb.*, *Matth.*, *Lachm.*, *Tisch.*). — V. 17. Das Glossem φαγεῖν ἀπὸ vor τοῦ μαν. (Rec. gegen überwiegende Zeugen) steht nicht einmal bei *Arethas* fest (vgl. *Matth.*). — Für ἔγνω (Rec.) lies οἶδεν (A. B. C. *Sin.* 2. al. *Beng.* u. A.). — V. 18. Das αὐτοῦ hinter ὀφθαλμ. (vgl. 1, 14) ist zu streichen (A. C. *Lachm.*). Ebenso V. 19. das καί vor τὰ ἔσχ. — V. 20. Aus V. 14 ist eingetragen ὀλίγα (Rec. *Sin.*: πολύ) — gegen A. C. viele Minusk. Verss. *Beng.*, *Griesb.* u. A. Statt des erläuternden ἐᾷς (Rec.) lies ἀφεῖς (A. C. *Sin.* Minusk. *Beng.*, *Griesb.*, *Lachm.*, *Tisch.*), worauf auch die Emendationen ἀφίης, ἀφῆκας führen. — Die Rec. γυν. Ἰεζαβ. (*Beng.*, *Treg.*) ist durch C. *Sin.* Vulg. hinreichend geschützt und ist in exegetischer Hinsicht den Lesarten σου Ἰεσ. (viele Minusk. b. *Wetst.* u. *Matth.*, *Griesb.*, *Tisch.*) und γυν. σου τὴν Ἰεσ. (A. *Compl.*, *Lachm.*) entschieden vorzuziehn. — Die Rec. τὴν λέγουσ. ist wie die Variante ἣ λέγει (b. *Wetst.*) eine Interpretation des richtigen ἡ λέγουσα (A. C. *Sin.*, *Beng.*, *Griesb.* u. A.). — καὶ διδάσκει καὶ πλανᾷ) So nach A. C. *Sin.* vielen Minusk. Syr. Copt. *Compl.* schon *Beng.*, *Griesb.* Die Rec. διδάσκειν καὶ πλανᾶσθαι (Vulg.: docere et seducere) ist eine Aenderung, deren Absicht *Areth.* richtiger durch sein διδ. κ. πλανᾶν erreicht. — V. 21. Statt καὶ οὐ θέλει (οὐκ ἠθέλησεν A) μετανοῆσαι ἐκ τῆς πορν. αὐτ. (A. C.

Minusk. Verss. *Beng.*, *Griesb.*, *Matth.*, *Lachm.*, *Tisch.*) hat die Rec. das ἐκ τ. πορν. αὐτ. vor καὶ οὐ und dann nur μετενόησεν. Die kürzeste und vielleicht ursprünglichste LA. hat *Sin.* von der ersten Hand: ἵνα μεταν. ἐκ τ. πορν. ταύτης. — V. 22. Das ἐγώ vor βάλλω (Rec.) ist unächt (A. C. 2. 4. al. *Beng.*, *Griesb.* u. A.). Das καλῶ bei *Sin.* wird ein Schreibfehler sein. — Für κλίνην hat A die schlechte Glosse φυλακήν. — Die Erleichterung ἔργ. αὐτῶν (Rec.), die schon bei A sich findet — gegen B. C. *Sin.* 2. 3. al.: αὐτῆς — ist schon von *Beng.* u. *Griesb.* verworfen. — V. 24. Statt καὶ λοιπ. (Rec.) lies τοῖς λοιπ. (A. C. al. *Beng.*, *Griesb.* u. A. Vgl. die Variante καὶ τοῖς λοιπ.). Das καί vor οἵτινες ist falsch (A. C. *Sin.* Vulg. al. *Beng.*, *Griesb.*, *Lachm.*, *Tisch.*). — Das Fut. βαλῶ (Rec. *Sin.* vgl. Vulg. Primas.) ist eine Erklärung der richtigen LA. βάλλω (A. C. al. *Matth.*, *Lachm.*, *Tisch.*). — V. 27. συντρίβεται) So richtig (A. C. *Sin.*) die Rec. u. d. neuern Edd. Die Variante συντριβήσεται (2. 3. 4. 6. al. Vulg. Syr., *Compl.*) ist eine ungeschickte Erklärung (vgl. *Luth.*: soll er sie zerschmeissen), die *Areth.* sogar exegetisch rechtfertigen will, indem er das ὡς nicht comparativisch sondern final fassen möchte.

Alle sieben Sendschreiben K. 2. 3. (vgl. *Heinrichs* II. p. 195 sqq. Excurs. I. De sept. illis epp. apocalypt.) sind nicht allein darin einander ähnlich, dass sie auf dem gleichen Grundgedanken (vgl. 1, 7) der Zukunft des Herrn beruhen, indem sie denselben, der öfters ausdrücklich hervortritt (2, 5. 16. 3, 3. 11. 20), mannichfach expliciren und appliciren, sondern sind auch nach *einem* Schema kunstreich angelegt und kräftig ausgeführt (vgl. auch *Beng.*, *Ew.*, *de Wette*, *Hengstb.*, *Ebrard*). Die Briefe bestehn aus den naturgemässen *drei* Haupttheilen: Aufschrift, eigentlicher Briefkörper und Schluss. Die *Aufschriften* enthalten, da die eigentliche Adresse aus dem Befehle des Herrn, in dessen Namen Joh. schreiben soll, sich ergiebt, nach der constanten, nach altprophetischer Weise gebildeten (Am. 1, 3. 6. 9. 10. 13. 2, 1. 4. 6. vgl. *Ewald*) Eingangsformel Τάδε λέγει eine solche Selbstbezeichnung des zu seinen Gemeinen redenden Christus, welche mit der visionären Offenbarung (1, 12 fll.) oder mit der an die Spitze des Buchs gestellten Bezeichnung des Herrn (1, 5) übereinstimmt und für den Inhalt der Briefe selbst, mit ihren Tröstungen, Warnungen und Drohungen, bedeutungsvoll ist (vgl. 2, 1 u. 5. 8 u. 10. 12 u. 16. 18 u. 23. 27). Der *eigentliche Brief* wird jedesmal mit der zweckvollen Hervorhebung, dass der Herr seiner Gemeinen alle Verhältnisse derselben weiss (οἶδα κτλ.),

eröffnet; hieran schliessen sich dann Lob und Tadel, Darstellung von gegenwärtigen oder zukünftigen Gefahren, Trübsalen, und demgemäss Mahnung zur Busse, Ermuthigung, Tröstung, Warnung, Drohung, je nach den dargelegten Umständen (2, 2—6. 9. 10. 13—16. 19—25. 3, 1—4. 8—11. 15—20). Der *Schluss* ist jedesmal zweitheilig und hat ausdrücklich eine ganz allgemeine Beziehung, so dass selbst die einzelnen Sendschreiben an die in der Gesammtheit der Sieben liegende allgemeinere Bedeutung (vgl. zu 1, 20) erinnern. Die beiden Glieder des Schlusses enthalten eine an jeden, der Ohren hat, gerichtete Aufforderung, des Geistes Rede an die Gemeinen zu hören und eine auf die schliessliche Vollendung des Reiches Christi hinweisende Verheissung für den Sieger — so dass also auch in diesen Schlussworten auf das der ganzen apokalyptischen Prophetie vorschwebende Endziel, die Zukunft des Herrn, hingedeutet wird. Zu bemerken ist noch in Betreff dieser beiden Schlussglieder (vgl. *Beng.*, *Ew.*, *de Wette* u. A.), dass jene Aufforderung in den drei ersten Briefen voransteht und diese Verheissung nachfolgt (2, 7. 11. 17), während in den vier letzten Briefen die Ordnung umgekehrt ist (2, 26—29. 3, 5. 6. 12. 13. 21. 22), so dass die Siebenzahl in die Drei- und Vierzahl absichtlich, wie auch sonst, zerlegt erscheint, woraus jedoch keine Folgerung in Betreff des Verhältnisses der Gemeinen zu einander (*Hengstb.*) gezogen werden darf.

V. 1—7. Der Brief an die Gemeine (den Gemeineengel. vgl. 1, 20) zu Ephesus.

V. 1. Ephesus, mit Smyrna (V. 8) und Pergamus (V. 12) um den Vorrang in Asien streitend, nannte sich selbst *πρώτη μητρόπολις* (vgl. *Wolf*). Aber weder begründet dieses politische Verhältniss die Voranstellung der drei Gemeinen, noch wird Ephesus als der eigentliche Sitz des Johannes an der Spitze aller genannt, wie *Hengstb.* unter Voraussetzung der apostolisch-johanneischen Authentie der Apok. behauptet. Vgl. zu 1, 11. — Zu Ephesus — noch zu des Apostels Paulus Zeit durch den Artemisdienst bekannt (Act. 19), der durch Handel und feine griechische Bildung *) ausgezeichneten Hauptstadt Ioniens am Cayster und in der Nähe des Meeres belegen, heutiges Tages in Ruinen, neben welchen das Dorf Ajosoluk (vgl. *Th. Smith*,

---

*) Bei *Plautus* (Mil. glor. III, 1. 42 sqq.) thut ein Witzbold (cavillator lepidus, facetus) sich etwas darauf zu gute, dass er zu *Ephesus* geboren sei. Und nicht ohne Ursach wird der Apostel gerade die Epheser (5, 4) vor der *εὐτραπελία* warnen. —

septem Asiae ecclesiarum notitia. Oxon. 1672. *Züllig*, Beigabe 2. *Winer*, Realwörterb. I, 389) — hatte Paulus eine Gemeine aus den Juden und besonders den Heiden gesammelt und mit grosser Liebe gepflegt (Act. 18, 19. 19, 1 fll. 20, 17 fll.). Bei seinem Abschiede sagte er gefährliche Irrungen, mit denen die Gemeine heimgesucht werden würde, voraus (Act. 20, 22 fl.), verderbliche Irrlehren, von denen im Epheserbriefe noch keine Spur ist, auch nicht Eph. 4, 14. 5, 6. Zur Zeit von 1 Tim. 1, 3 leitete Timotheus die dortige Gemeine; manche Ausleger, welche den „Engel“ der Gemeine für den Bischof hielten, meinten deshalb, zwiefach irrend, dass unser apokalypt. Brief an Timotheus gerichtet sei (so die Expositores, die *N. de Lyra* erwähnt, aber nicht billigt, *Viegas*, *Alcasar*, *C. a Lap.* u. A. Nicht so: *Ribera*, *Stern*, d. M.). Vgl. auch Einl. § 3. Die Bezeichnung des Herrn, in dessen Namen der Prophet schreibt, ist aus 1, 13. 16, nur dass statt ἔχων jetzt κρατῶν τ. ἑπτ. ἀστ. gesagt, also Christus vorgestellt wird, als der die Sterne fest hält (2, 25. 3, 11), sie schützend und bewahrend, so dass es nur bei ihm steht (Joh. 10, 28), wenn er etwa durch einen Act des Gerichts sie aus seiner Hand wegwirft (vgl. V. 5. 3, 16). Aehnlich ist das περιπατῶν κτλ. im Vergleich mit 1, 13, wo Christus überhaupt nur als inmitten der Leuchter befindlich erscheint. Doch liegt auch in dem περιπατεῖν nicht sowohl die Vorstellung des Hinundherschreitens als vielmehr die, dass das Sichbefinden ein lebendig wirksames sei (vgl. Lev. 26, 12. Sir. 24, 5). — Die ganze Bezeichnung Christi, welche sein wesentliches Verhältniss zu den Gemeinen überhaupt aussagt, steht eben deshalb passend in dem *ersten* der sieben Sendschreiben, welche ja nicht ein blosses Aggregat von zufälligen Einzelheiten, sondern, wie schon die Siebenzahl anzeigt, eine bedeutende Einheit bilden. Auch in der Erscheinung Christi fällt dies zuerst dem Seher ins Auge, wie der Herr inmitten der Leuchter sich befindet (1, 13). Keineswegs also „hängt dies Moment innerlich und eng mit der metropolitanischen Stellung der ephesin. Gemeine, als des Universaltypus der apostolischen Kirche zusammen“ (*Ebrard*).

V. 2. Τὰ ἔργα σου) sind nicht „christliche Heldenthaten gegen die Irrlehrer“, wie *Hengstb.* will (vgl. auch *Heinr.*), welcher theils wegen des sonst unerklärlichen V. 4., theils um nicht eine Wiederholung in Betreff der ὑπομονή V. 3 zu statuiren, theils wegen V. 6 (s. zu d. V.) das Ganze V. 2. 3 in Beziehung auf das Verhalten gegen die Irrlehrer versteht und den κόπος als Arbeit gegen dieselben,

die ὑπομονή aber V. 2 als „active“, V. 3 als „passive“ Geduld in den Leiden, welche wegen des Eifers gegen die Irrlehrer über die treuen Bekenner ergingen, deutet. Dies alles ist willkürlich. Mit τὰ ἔργα σου wird ganz allgemein die äusserliche Bethätigung, wodurch die Gemeine ihr inneres Leben erweist, bezeichnet. Die Werke („Früchte“. Matth. 7, 16 fll.) können auch böse sein (V. 6. 22. 3, 1. 15. 16, 11. 18, 6. vgl. Rom. 2, 6 fl.). Es ist der gesammte — und zwar hier lobenswerthe (ohne dass darum οἶδα heisst approbo. *N. de Lyra*) — Wandel der Gemeine (*Ew.*, *de Wette*, *Ebrard*), einschliesslich ihres Benehmens im Leiden (*Calov*), gemeint. Dies zeigt das Folgende, wo die „Werke“ in zweierlei Hinsicht genauer erklärt werden καὶ τὸν κόπον κ. τ. ὑπομ. σου und καὶ ὅτι οὐ δύνῃ βαστ. κακ. (vgl. *Ewald*). Gerade weil das σου nicht auch hinter κόπον, sondern allein hinter (τ. κοπ. καὶ) τ. ὑπομονὴν steht (1, 14), gehören diese beiden Begriffe näher zusammen — aber nicht als Hendiadys (*Grot.*, *Heinr.*) — während als zweites Moment das καὶ οὐ δύνῃ κτλ. hervorgehoben wird (geg. *Ebrard*). — Aehnlich wie 1 Cor. 15, 58 der κόπος der Gläubigen mit ihrer festen Beharrlichkeit zur Realisirung des ἔργον des Herrn gefordert wird, ist hier beides, der κόπος, d. h. die mühevolle Arbeit (vgl. 1 Thess. 1, 3. 2, 9. 2 Cor. 6, 5), und die ὑπομονή, d. h. das eben bei derselben nothwendige geduldige Ausharren, als ein Hauptmoment der ἔργα genannt (vgl. auch 14, 13 die Correlation des allgemeinen ἔργον und des bestimmtern κόπος). Der κόπος sammt der ὑπομονή bezieht sich auf alles, worin die Gläubigen ihre eigenthümliche heilige Aufgabe als mit göttlicher und geistlicher Kraft und Ausdauer vollziehn, eine Arbeit, welche in ihren mannichfaltigsten Gestaltungen immerdar eine mit Mühseligkeit verbundene (κόπος) und deshalb nie ohne ὑπομονή zu vollziehende sein muss, weil dieselbe durch den Gegensatz zwischen dem Reiche Christi und der Welt wesentlich und nothwendig bedingt ist. — Das zweite Lobenswerthe (vgl. auch V. 6), das der Herr an den „Werken“ der Gemeine zu Ephesus weiss, ist: dass sie „böse Leute (κακούς, ohne Artikel) nicht tragen kann“. Ueber die Form δύνῃ (Marc. 9, 22) vgl. *Wetstein* und *Winer* S. 70. Das βαστάζειν lässt an die κακοί als eine schwere Last denken (2 Reg. 18, 14. Matth. 20, 12. Gal. 6, 2. Act. 15, 10. 28). Der Ausdruck κακούς (nicht πονηρούς. s. zu 16, 2) bezeichnet die Gemeinten eigentlich nach ihrem verkehrten und nichtsnutzigen Wesen, was aber im Sinne des Propheten, schon nach alttestamentlicher Anschauung, nicht

anders als nach Massgabe der positiven göttlichen Norm gedacht werden kann. So sind diese „schlechten" Leute in irgendeinem Widerspruche gegen die göttliche Wahrheit, durch welche das innerliche und äusserliche Leben der Gläubigen bestimmt wird; daher die wirkliche Unerträglichkeit derselben, oder (V. 6) der nothwendige Hass gegen ihr widergöttliches Wesen (vgl. Ps. 139, 21 fl.). — *καὶ ἐπείρασας τ. λεγ. ἑαυτ. ἀποστόλους κτλ.*) Das lobenswerthe Verhalten der Gemeine gegen die schlechten Leute, die hier etwas genauer als Irrlehrer bezeichnet sind, wird noch weiter (bis *ψευδεῖς*) anerkannt. *Πειράζειν*, synonym mit *δοκιμάζειν* (2 Cor. 13, 5) und correlat mit *τὸ δοκίμιον, δόκιμον γίνεσθαι* (1 Petr. 1, 6. Jac. 1, 2. 12), ist mehr das praktische auf die Probe Stellen, das Prüfen in lebendiger Erfahrung. 1 Joh. 4, 1, wo es sich allein um die Frage nach einem bestimmten Bekenntniss handelt, steht mit Recht *δοκιμάζειν*; an uns. St. deutet dagegen schon das *πειράζειν* darauf hin, dass vorzugsweise Werke (vgl. V. 6) in Betracht kommen. Deshalb ist die Zusammenstellung unserer Pseudoapostel mit den Pseudopropheten 1 Joh. 4 (*Hengstb.*) ungehörig. — Die hier Gemeinten nennen sich selbst Apostel, und sind es doch nicht; so ist das Ergebniss der Prüfung gewesen, dass sie lügnerisch befunden sind. Jene Menschen müssen also, ähnlich den falschen Aposteln zu Corinth (2 Cor. 11, 14. 23), für unmittelbare Gesandte von dem Herrn selbst (nicht von der Gemeinde zu Jerusalem. *Ewald*) sich ausgegeben haben. Wenn sie dabei sich auf einen Verkehr mit Christo, so lange er noch auf Erden war, berufen haben sollten (*Beng.*) — was aber nicht angedeutet wird — so würde allerdings folgen, dass „damals noch das apostolische Alter war." Sinn hat aber jedenfalls dieser Anspruch nur in einer Zeit, die ungefähr mit der paulinischen Periode zusammenfällt, d. h. etwa bis zu der Zerstörung Jerusalems, nicht aber am Ende des ersten Jahrhunderts, wo auch nirgends eine Spur davon sich findet, dass Irrlehrer ein apostolisches Ansehen sich angemasst hätten. — Ueber die Art der Irrlehrer vgl. V. 6.

V. 3. Wie V. 2 (*καὶ ἐπείρασας κτλ.*) das ausgeführt ist, was mit den Worten *καὶ ὅτι οὐ δύνῃ βαστάσαι κακούς* kurz angezeigt war, so wird nun auch das erste Moment der Anerkennung (*τ. κοπ. κ. τ. ὑπομ. σου*) nach einer bestimmten Seite hin entwickelt, und zwar also, dass nicht nur mit *ὑπομονὴν ἔχεις* das obige *ὑπομονήν σου* wieder aufgenommen, sondern auch das *ἐβάστασας διὰ τ. ὄν. μου* (vgl. Matth. 10, 22. Luc. 21, 17. Joh. 15, 21) in einen

sinnvollen Gegensatz zu dem οὐ δύνῃ βαστάσαι κακούς gestellt und mit καὶ οὐ κεκοπίακες (vgl. Jes. 40, 31. Ps. 6, 7. Joh. 4, 6. Matth. 11, 28) angedeutet wird, dass der κόπος der mit der rechten ὑπομονή gerüsteten Gläubigen nicht ein Erliegen oder Ermatten derselben zuwege gebracht hat. *Bengel:* Novi laborem tuum, nec tamen laboras i. e. labore non frangeris (vgl. *Vitr.*, *Wolf*, *Ew.*, *Ebrard* u. A.).

V. 4. 5. In scharfem Gegensatze zu dem Lobe (V. 2. 3) folgt (ἀλλὰ) die Angabe dessen, was der Herr wider die Gemeine hat (vgl. Matth. 5, 23); nämlich dass sie ihre erste Liebe verlassen d. h. aufgegeben hat. (*de Wette.* Vgl. Rom. 1, 27. Marc. 7, 8. Prov. 4, 13, wo das Gegentheil φυλάσσειν). Das πρώτην ist nicht comparativisch zu fassen, auch nicht in dem an sich richtigen Sinne, dass der griech. Superl. eine comparativische Bedeutung einschliessen könne (*Ew.*, *Winer* S. 218); vielmehr ist die wirklich erste, d. h. bei dem Beginne des Glaubenslebens vorhanden gewesene, Liebe gemeint (vgl. *N. de Lyra*, *Aret.*, *de Wette*, *Hengstb.*, *Ebrard*, *Ew.* II u. A.). Diese ἀγάπη ist sicher nicht die sedula cura et vigilantia cum fervore ac zelo pro verbi divini puritate adversus pseudoprophetas (*Calov;* (vgl. auch *Vitr.*), was schon wegen V. 2 (δύνῃ. Praes.) unmöglich ist. Entgegengesetzt, aber ebenso ungehörig erklärt *Eichhorn:* nimis morose et severe coërces improbos doctores. Zu speciell erscheint die Beziehung auf die cura circa pauperes (*Grot.*, *Ewald;* vgl. auch *Heinr.* zu V. 5); überhaupt ist schwerlich an die Bruderliebe allein (*Heinr.*, *de Wette*, *Ebrard*) zu denken, sondern an diese nur, sofern sie die Bethätigung der Liebe zu Gott und zu Christo ist, auf welche der unbestimmte Ausdruck zunächst führen dürfte. Mit Recht haben *Züllig* und *Hengstb.* an Jer. 2, 2 erinnert. Die liebliche Abbildung der Gemeinschaft der Gläubigen mit Gott als eines bräutlichen oder ehelichen Verhältnisses (vgl. Hos. 2, 15 fll.) gilt insbesondere auf Grund der in Christo erschienenen (Ephes. 5, 25. 32) und von ihm noch zu hoffenden Gnade (Apok. 19, 9. 22, 17). Gegen diese Auslegung kann man sich deshalb nicht auf V. 2. 3 berufen (*Ebrard*), weil auch da, wo die *erste* Liebe verschwunden ist und die nur aus der reinsten Gluth dieser *ersten* Liebe stammenden Werke (V. 5) nicht mehr gefunden werden, immerhin noch zu den V. 2. 3 gelobten Werken die Kraft des Glaubens und der Liebe gegen den Herrn ausreichen kann. — An den Vorwurf (V. 4) schliesst sich (V. 5 οὖν) die Aufforderung zur Busse und, falls diese nicht geschieht (εἰ δὲ μή. Vgl. *Winer* S. 479. 515. ἐὰν μὴ μετα-

νοήσῃς, wie am Schlusse noch einmal nachdrücklich hervorgehoben wird. Vgl. *Winer* S. 539), die Androhung des Gerichts. Das Zurückdenken (*μνημον.* 3, 3) an den ersten, besseren Zustand, von welchem die Gemeine, als von einer sittlichen Höhe herabgefallen ist (vgl. auch Rom. 11, 11. 22. 14, 4. 1 Cor. 10, 12. Hebr. 4, 11. *N. de Lyra, Pric., Eichh., Stern, de Wette, Hengstb.* u. A.), soll eben die reuige Umkehr und das Thun der ersten Werke, wie sie vormals von jener ersten Liebe (V. 4) Zeugniss gegeben haben, zuwege bringen. In diesem Gedankengange kann das *πόθεν πέπτωκας* nicht heissen: quantam *salutis* jacturam feceris (*Kypke, Bretschneider*, Lex. s. v. — indem die falsche Lesart *ἐκπέπτ.*, welche auch nach dem Sprachgebrauch leichter die Vorstellung „einer Sache verlustig gehn" darbieten würde, vorausgesetzt wird). — Die Drohung ist (*κιν. τ. λυχν. κτλ.*) nicht nur nach Massgabe der Bezeichnung des redenden Herrn V. 1, sondern auch (*ἔρχ. σοι*) im Zusammenhange mit dem prophetischen Grundgedanken des ganzen Buchs ausgesprochen, wie denn auch beides innerlich mit einander verbunden ist, indem Christus gerade nach seinem V. 1 (1, 12 fll.) geschilderten Verhältniss zu seiner Gemeine (und zur Welt) der kommende ist. Indem aber Johannes das besondere Gericht über eine einzelne Gemeine als ein Kommen des Herrn, welches doch mit dem letzten Kommen, dem eigentlichen Zielpunkt der ganzen Weissagung, nicht identisch ist, darstellt, zeigt der Prophet selbst an, wie er die einzelnen, vorläufigen Gerichtsoffenbarungen mit dem vollen Abschluss im Endgericht ebenso wohl zusammendenkt als auch von demselben unterscheidet (vgl. auch *de Wette* u. A.). — Ueber den Dat. incomm. *σοί* (2, 16. Vgl. 3. 3 *ἐπὶ σέ*) vgl. *Winer* S. 140. — *κ. κινήσω τ. λυχνίαν σου κτλ.*) bezeichnet nach Massgabe der Vorstellung V. 1 (1, 12 fl. 20. Vgl. zu *κιν.* 6, 14) nichts Anderes als efficiam ut ecclesia esse desinas (*Aretius;* vgl. *Heinr., de Wette, Stern, Hengstb.* u. A.). Ungenügend *Ewald:* gratiam et benevolentiam meam tibi detraham; falsch *Grot.:* efficiam ut plebs tua alio diffugiat, nempe ad ea loca, ubi major habetur cura pauperum (vgl. zu V. 4); falsch *Zeger* und viele Andere, welche den Engel für den Bischof der Gemeine hielten: tollam a te ecclesiam, ne illi ultra praesideas.

V. 6. Nicht in der Absicht, den Schmerz der Gemeine über den Vorwurf V. 4 zu lindern (*Grot., Hengstb.*), sondern weil die Liebe des Herrn zu seiner Gemeine gern anerkennt, was gerechterweise anzuerkennen ist, wird noch

einmal, aber in einer neuen, bestimmteren Weise das eine der schon V. 2 gelobten Momente, im Gegensatze zu V. 4 fl. (ἀλλά), hervorgehoben. Gerade weil der Gemeine vorgeworfen war, dass sie die *erste* Liebe zu ihrem Herrn nicht mehr habe, wird noch einmal ausdrücklich anerkannt, dass sie doch noch so weit eines Sinnes mit ihm sei, die bösen Werke zu hassen, die er hasst. So hat V. 6 genug Eigenthümliches, um nicht als eine schlechte Wiederholung aus V. 2 zu erscheinen, und enthält keinerlei Anzeichen, V. 2. 3 im Sinne *Hengstenbergs* zu verstehen. — Zu τοῦτο ἔχ. braucht nicht ἀγαθόν oder dgl. (*Pric.* u. A.) ergänzt zu werden; die Explication des τοῦτο in ὅτι μισ. κτλ. zeigt, dass das gemeinte Besitzthum ein löbliches ist. — Das μισεῖς ist nicht „ein starker Ausdruck für missbilligen" (*de Wette*), sondern ebenso ernstlich gemeint wie das μισῶ (vgl. V. 2). Mit Recht bemerkt aber schon *N. de Lyra* (vgl. auch *Hengstb.* u. A.), dass der Hass sich nicht gegen die Personen, sondern gegen die Werke (vgl. 2, 14; falsch *Calov:* dogmata) richte. — Ueber die *Nikolaiten* (vgl. *Gieseler,* Kirchengesch. I. 1. § 29. S. 113. *Winer,* RWB. — Literatur bei *Wolf*), sowohl über ihren Namen als auch über ihr Wesen, zu urtheilen ist nur durch Vergleichung von V. 14 fl. möglich. *Irenäus* (Haer. I, 26), *Hippolyt.* (Ref. omn. haer. Ed. Gott. 1859. p. 408), *Tertullian* (Praescr. haer. 46), *Clemens* Alex. (Strom. II, 20. p. 490. III, 4. p. 522), *Hieronymus* (adv. Lucif. 23), *Augustin* (Haer. 5) und andere Kirchenväter führen die Secte auf einen Stifter Nicolaus, und zwar den Act. 6, 5 genannten Diacon zurück, von dem sie je länger desto mehr zn erzählen wissen. Theils das Schwanken dieser Tradition, welche auch (vgl. *Clemens* Alex.) jenen in der Apostelgeschichte mit grossem Lobe erwähnten Gemeinebeamten vor dem Schimpf, eine arge Secte gestiftet zu haben, zu bewahren verstand, theils der Umstand, dass die patristische Tradition von vorn herein auf Apok. 2, 6. 14 fl. Bezug nimmt, zeigt, dass dieselbe erst aus diesen Stellen entsprungen ist und nicht mehr Gewicht hat, als die, nach welcher die Ebioniten von einem Ebion herrühren sollen (vgl. *Tertullian,* l. c. 33). Man verfiel auf jenen Nicolaus Act. 6, weil man keinen Andern dieses Namens wusste (gegen *Ebrard,* welcher wie *Grot., Calov,* überhaupt die älteren und die katholischen Ausleger, an der patristischen Angabe festhält). Seit *Chr. A. Heumann* (Act. Erud. ann. 1712. p. 179. Poecile II, 392) und *J. W. Janus* (de Nicol. ex haeret. catalogo expungendis. Viteb. 1723. Vgl. *Vitr., Wetst., Eichh., Her-*

der, *Heinrichs* — der aber geneigt ist, irgend einen Nicolaus in Ephesus zu statuiren (vgl. auch *Ewald*, Gesch. Isr. VII, 172 fl.) *Züllig*, *Hengstb.* u. A.) ist die Meinung fast allgemein geltend geworden, dass die Bezeichnung *Νικολαΐται* (von *νικᾶν* und *λαός*) an den hebräischen Namen Bileam (aus בֶּלַע und עָם d. h. Verschlingung, Verderben des Volks) erinnern, mithin das bileamitische Wesen jener Nikolaiten andeuten solle. Hierauf führt V. 14. 15 (vgl. dazu gegen *de Wette*). Doch kann nicht sicher entschieden werden, ob Joh. den Namen in diesem Sinne schon vorgefunden oder selbst erst gebildet habe. Zu vergleichen ist der dem Antichrist gegebene Name Armillus (vgl. Comment. zu 1 Joh. II, 18. Bd. I S. 316 fl.), d. h. *ἐρημόλαος* (*K. Wieseler*, Chronol. d. apost. Zeitalt. S. 263 fl.). — Die Nicolaiten sind insofern allerdings nicht identisch (*Hengstb.*) mit den V. 2 genannten *κακοί*, als dieser Ausdruck ganz allgemein ist, jedoch gehören sie jedenfalls zu jenen schlechten Leuten und nichts führt auf die an sich schon höchst unwahrscheinliche Annahme (*Ewald*), dass zwei ganz verschiedene Arten von Irrlehrern in V. 2 und in V. 6 gemeint seien, mag man jene (V. 2) für Johannesjünger (*Eichh.*) oder für jüdische Lehrer (*Züll.*) oder für strenge Judenchristen (*Ewald*), diese Nikolaiten aber — die nach *de Wette* u. A. wieder von den Bileamitischen verschieden sind (s. zu V. 14. 15) — für mehr heidnisch gesinnte, namentlich einer falschen Freiheit (vgl. V. 14 mit Act. 15, 29) sich hingebende Irrlehrer (*Ewald*), ansehn. *Tertullian* und andere Kirchenväter, *N. de Lyra* und die älteren Ausleger bringen die Nikolaiten mit den Gnostikern zusammen; auch *Hengstenb.* hält sie für identisch mit den Leugnern des Sohnes in den johann. Briefen, indem er die Warnung 1 Joh. 5, 21 — die aber durchaus nicht wider ein „in christliches Gewand sich hüllendes Heidenthum“ gerichtet ist — auf das ethnisirende Wesen der dort bekämpften Irrlehrer bezieht. Aber zu dem allen ist kein Grund; insbesondere spricht gegen *Hengstenbergs* Vermuthung, dass die (gnostischen) Irrlehrer der johann. Briefe ebenso entschieden wegen ihrer falschen Lehre angegriffen werden, als die Nikolaiten der Apok. wegen ihrer bösen Werke (vgl. V. 14. 20). Auf praktische Verirrungen, die *Hengstb.* selbst hervorhebt, aber ganz ohne Grund auch den Irrlehrern im 1 Joh. beilegt, deutet schon V. 2 (*κακούς*). Wir werden also die Nikolaiten als ethnisirende Libertiner zu denken haben (vgl. auch A. *Ritschl*, Entst. d. altkath. K. Bonn 1857. S. 134 f.). Dagegen spricht nicht, dass sie (V. 3) eine apostolische

Auctorität sich anmassten; denn wenn sie vielleicht im paulinischen Sinne die christliche Freiheit geltend zu machen vorgaben, so mochten sie auch in ähnlicher Weise wie Paulus Apostel sein wollen *).

V. 7. ὁ ἔχων οὖς ἀκουσάτω κτλ.) Formula attentionem excitantis (*Grot.*). Der Sing. οὖς (vgl. V, 11. 17. 29. 3, 6. 13. 22. 13, 9) deutet keineswegs im Unterschiede von dem Plur. (Matth. 11, 15. Marc. 4, 9. Luc. 8, 8 u. ä.), auf den „geistlichen Sinn des Verstehens" (*Hengstb.*), sondern bezeichnet ganz einfach das Organ des Gehörs ohne Rücksicht auf die Zwiefachheit desselben. Aehnlich ist z. B. Luc. 11, 34. Die Beziehung der Aufforderung ist ganz allgemein (vgl. 22, 17); auch denen, die noch ausserhalb der Gemeinen stehen, gilt das was den Gemeinen gesagt wird, weil ja das ganze Buch der Offenbarung nicht minder als die sieben Briefe, die einen integrirenden Theil desselben bilden, die Zukunft des Herrn als eine für die ganze Welt entscheidende ankündigt. Joh. selbst hebt, als echter Prophet, die universelle Beziehung seiner Weissagung hervor (vgl. 1, 3). — τὸ πνεῦμα) ist weder hoc divinum visum (*Grot.*), noch Christus, der den Geist hat (*Eichh.* Vgl. auch *Heinr.*), sondern der heilige Geist (vgl. 1, 4), welcher den Johannes inspirirt und so zum Propheten macht (1, 10. 19, 10). Die Offenbarung Christi (V. 1—6; vgl. sogleich das σώσω) kann deshalb auch als eine Rede des Geistes bezeichnet werden, weil der Geist eben Christi Geist ist (Röm. 8, 9. 10) und in Christi Namen redet (Joh. 16, 13 fll.). Doch ist dies nur dann denkbar, wenn man (vgl. Einl. § 2) weder die sieben Briefe als ein pures Dictat Christi, das Johannes schlechthin nur hinzuschreiben hatte, noch das ganze Buch der Offenbarung als eine pure Berichterstattung von einer Reihe dem Joh. fertig vorgehaltener Bilder auffasst, sondern vielmehr die specifisch prophetische Thätigkeit darin erkennt, dass er als ein von Christo selbst durch seinen Geist gelehrter Mensch, nicht unter Aufhebung, sondern unter Verklärung seiner ganzen sittlichen Individualität gedacht und geschrieben habe. — Die Verheissung gilt mit derselben Allgemeinheit dem Sieger, wie die vorangehende Aufforderung zum Hören jedem, welcher ein Ohr hat. Der Hörende soll eben durch die Weissagung das Siegen lernen und so selig sein (1, 3. 22, 14). Unmöglich ist νι-

*) Nach *Volkm.* hat der streng judenchristliche Apokalyptiker den Apostel der Heiden und seine Anhänger im Sinne. Vgl. auch *Hilgenfeld*, Kanon S. 228. —

κῶν (soll eigentlich heissen: der vor Gericht Recht behält) so viel wie δίκαιος (*Eichh.;* vgl. auch *Heinr.*); nach 3, 21 (wo es auch von Christo, als dem Haupte der Gläubigen, absolut gesagt ist) und 12, 11 (wo ein Object, wie 1 Joh. 2, 13. 5, 4. 5. Joh. 16, 33 genannt wird) bezeichnet das νικᾶν am Schlusse aller sieben Briefe (vgl. 21, 7) nichts Anderes, als das treue Ausharren der Gläubigen, wie es sich im Kampfe mit allen ungöttlichen und widerchristlichen Mächten bewährt. So wird denn auch dem „Sieger" derselbe Lohn der Seligkeit verheissen, welcher unter mancherlei Gestalten dem geduldig und bis ans Ende treu Bleibenden, dem die Worte und Gebote des Herrn Bewahrenden und Befolgenden u. s. w. vorgehalten wird. Vgl. besonders die Schlussverheissungen der Briefe mit der Schilderung in Kap. 19. 21. 22. — Das δώσω αὐτῷ mit dem Inf. φαγεῖν ist etwas anders gemeint als wenn, wie z. B. V. 17 und 28, ein bestimmtes Object folgt; es heisst: „ich will ihm verleihen zu essen" (vgl. 3, 21. Joh. 5, 26, *de Wette*), nicht: „ich will ihm zu essen geben." — Das ξύλον τῆς ζωῆς κτλ. ist nicht das Evangelium, dessen Frucht die Seligkeit ist (*Aret.*), nicht der heil. Geist, welcher des ewigen Lebens gewiss macht (*Grot.*), nicht Christus selbst, dessen Früchte alle geistlichen Güter sind (*Calov, Ebrard; vgl. Victorin., Beda, Lyra*) und welcher im Abendmahl sein Fleisch zu essen giebt (Joh. 6, 54. *Alcasar*), sondern das Gegenbild des mitten im ursprünglichen irdischen Paradiese vorhanden gewesenen Lebensbaumes (vgl. Gen. 2, 9, wo auch die LXX, wie sonst öfters, עֵץ durch ξύλον geben), der Lebensbaum, welcher die seligen Bürger des neuen Jerusalems erquicken wird (22, 2. 14. 19. *Beng., Ew., de Wette, Hengstb.*). Nach Massgabe von Gen. 2. 3 wird auch an uns. St. der Ort der Seligkeit, wo der Lebensbaum sich finden wird, das *Paradies* (vgl. Luc. 23, 43. 2 Cor. 12, 4) genannt. Der Zusatz τοῦ θεοῦ μου ist nicht ohne Bedeutung, weil Gott der Herr des Paradieses ist, der, von welchem das neue Jerusalem herabkommt, welcher bei den Menschen wohnen wird, von dessen und des Lammes Throne das Leben ausströmt (vgl. 21, 2. 3. 22, 1), in dessen Gemeinschaft also die zukünftige Seligkeit und Herrlichkeit der Gläubigen beruht. Dabei wird Christi Mittlerstellung durch das τ. θ. μου angedeutet, indem Christus, welcher selbst den Sieger belohnt (δώσω) und selbst mit Gott auf dem Throne sitzt, in welchem die Quelle des Lebens ist, doch auch von seinem und der Gläubigen Gotte (Joh. 20, 17) redet, beides nach der einheitlichen Grundanschauung

des ganzen N. T., dass Christus durch seinen Gehorsam erhöht ist, durch seinen Kampf gesiegt hat, und durch sein Leiden in die Herrlichkeit eingegangen ist, die ewig sein eigen war und an welcher er nun seine Gläubigen theilnehmen lässt, indem er, der Priester, König und Sieger, sie zu Priestern, Königen und Siegern macht (1, 6. 3. 21. Vgl. Phil. 2, 6 fll. Joh. 17, 24). — Ueber die apokryphische Darstellung des Gedankens V. 7[b] vgl. Lib. Henoch 31, 1—5. 24, 1—11. Test. XII Patr. p. 586. *Schöttgen* z. uns. St. —

V. 8—11. Der Brief an die Gemeine zu Smyrna. — Smyrna, 8 geographische Meilen nördlich von Ephesus an einem Busen des ägeischen Meeres und am Flusse Meles belegen, war schon im Alterthum, wie noch heute, ein bedeutender Handelsplatz. Nachdem Altsmyrna von den Lydiern zerstört war, wurde Neusmyrna — 20 Stadien von der alten Stelle entfernt — nach *Pausanias* von Alexander d. Gr., nach *Strabo* von Antigonus und nachher von Lysimachus erbaut, eine sehr schöne Stadt (vgl. *Wetst, Winer*, RWB.). — Von dem christlichen Wesen zu Smyrna haben wir ausser der Apok. die erste Kunde durch die Ignatianischen Briefe (Ep. ad Smyrn., ad Polycarp.) im Anfange des zweiten Jahrhunderts. Zu der Zeit war Polycarp Bischof zu Smyrna (vgl. *Irenäus* bei *Euseb.* H. E. IV, 14: *Πολυκ.* — *ὑπὸ ἀποστόλων κατασταθεὶς εἰς τὴν Ἀσίαν ἐν τῇ ἐν Σμύρνῃ ἐκκλησίᾳ ἐπίσκοπος.* Vgl. das. III, 36. *Tertullian*, praescr. haer. 32: Smyrnaeorum ecclesia Polycarpum ab Joanne collocatum refert), von dessen Märtyrertode im J. 168 die Smyrnensische Gemeine selbst Nachricht gegeben hat (Martyrium S. Polyc. in den Edd. der apostol. Väter. Vgl. *Euseb.* H. E. IV, 15). Viele, besonders katholische Ausleger (*N. de Lyra, Ribera, Alcas. C. a Lap., Tirin, Stern; Calov, Hengstb.* u. A.) haben den Gemeineengel (d. h. Bischof. Vgl. dag. zu 1, 20) unsers Briefs für Polycarp gehalten, was aber auch in chronologischer Hinsicht unstatthaft ist, selbst bei der Annahme, dass die Apok. unter Domitian verfasst sei, obwohl Polycarp 86 Jahre lang „Christo gedient" hat (Martyr. c. 9). —

V. 8. Die Selbstbezeichnung des Herrn (1, 17 fl. vgl. 1, 5) entspricht der Ermahnung und Verheissung V. 10. 11. — *ἔζησεν*) erhält durch die Verbindung mit dem *ἐγεν. νεκρός* die Nebenvorstellung, dass das Leben ein neues, nach Ueberwindung des Todes, sei (13, 14. 10, 45. vgl. Ezech. 37, 3. Matth. 9, 16. Joh. 5, 25). Der Aor. *ἔζησεν* (vgl. dagegen das *ζῶν εἰμὶ κτλ.* 1, 18) markirt das histo-

rische Factum der Auferstehung, wie durch ἐγεν. νεκϱ.. das bestimmte Factum des Todes bezeichnet ist. Vgl. die Aor. 1, 5. 3, 9. Eine gewisse Analogie bietet *Joseph.* Vita 75: Von drei Gekreuzigten, die abgenommen wurden, starben zwei trotz der Pflege; ὁ δὲ τϱίτος ἔζησεν. —

V. 9. *τ. ϑλῖψιν*) ganz allgemein (vgl. 1, 9). Zu der Bedrängniss kann Gefängniss und Tod (V. 10), Schmach und Noth gehören. So ist es möglich, dass die *πτωχεία* mit der *ϑλῖψις* zusammenhing und dadurch entstanden war, dass man den Christen ihre Güter entrissen hatte (Hebr. 10, 34. *Primas.*, *Beda*, *C. a Lap.*, *Tirin*, *de Wette*), aber auch (*Hengstb.*), dass um ihrer Armuth willen die Christen hülf- und rathlos waren, wenn etwa die feindseligen Juden ihre lästernden Anklagen bei der heidnischen Obrigkeit mit Geld unterstützten (vgl. Jac. 2, 5 fll. *Hengstb.*); doch ist auch diese innerliche Verbindung von *ϑλῖψις*, *πτωχεία* und *βλασφημία* keineswegs indicirt, und es genügt die einfache Annahme, dass die Gemeine ausser der von den Juden und Heiden erregten Bedrängniss von Armuth gedrückt war. Hiezu wird sogleich parenthetisch in trostvollem Gegensatze gefügt: ἀλλὰ πλούσιος εἶ, nämlich an geistlichen Gütern oder in Gott (vgl. 3, 18. Matth. 6, 20. Luc. 12, 21. 1 Cor. 1, 5. 2 Cor. 6, 10). Hierin eine Anspielung auf den Namen Polykarpos (Fruchtreich) zu suchen (*Hengstb.*) ist willkührlich. — Worin die *βλασφημία*, welche die Christen zu dulden hatten, bestanden haben möge, kann nur dann mit einiger Sicherheit vermuthet werden, wenn man die *λέγοντες Ἰουδαίους εἶναι ἑαυτοὺς κτλ.* (vgl. V. 2), von welchen sie ausging (*ἐκ. Winer*, S. 329), nicht für Christen (*Vitr.* u. A.), sondern für wirkliche Juden (so d. M.) hält, wofür der Wortlaut und die historischen Verhältnisse, wie sie noch zur Zeit der Apologeten bestanden, sprechen. Der fleischliche Hochmuth der Juden und ihr ungöttlicher Gesetzeifer (vgl. Röm. 2, 28. Matth. 3, 9. Joh. 8, 33. 2 Cor. 11, 22. Phil. 3, 4 fll.) war schon zur Zeit des Apostels Paulus die Ursach ihres eigenen Unglaubens und ihrer Feindseligkeit wider die Christen, die sich auch in falschen, lästernden Anklagen kund gab, unter welchen die althergebrachte (Luc. 23, 2) wegen Aufruhrstiftung bei den Heiden am meisten gelten mochte (vgl. Act. 17, 6 fl.), um so mehr, wenn dies zu einer Zeit geschah, in welcher die römische Obrigkeit, wegen des Krieges in Judäa, an allen Orten doppelt wachsam und misstrauisch sein musste (gegen *Hengstb.*). Auch der Märtyrertod des Polycarp erfolgte unter wesentlicher Betheiligung der Juden (Martyr. c. 12. 13). — Wie dem

hochmüthigen Anspruch derer, welche sich selbst mit dem theokratischen Namen der Juden brüsten, das Urtheil, dass sie dies nicht sind (vgl. 3, 9), beigefügt ist, so enthält auch das positiv über das wahre Wesen derselben Gesagte, *ἀλλὰ συναγωγὴ τοῦ σατανᾶ*, einen schneidenden Gegensatz zu dem mit jenem erstern Selbstruhm wesentlich zusammenfallenden Anspruche, die *συναγωγὴ κυρίου* (Num. 16, 3. 20, 4. 31, 16)zu sein. Aber sie sind vielmehr des Satans Synagoge, weil sie des Satans (vgl. V. 10) antichristliche Werke thun, zu denen auch das *βλασφημεῖν* mit seiner Lüge und seinem Hasse gehört (Joh. 8, 41 fll.). Der Ausdruck *συναγωγή*, welcher im N. T. nur bei Jacobus einmal (2, 2) die christliche Gemeineversammlung bezeichnet — aber auch hier nicht mit *τοῦ θεοῦ* u. dgl., sondern mit *ὑμῶν* componirt — hat an sich selbst eine den Gegensatz zu der wahren *ἐκκλησία τ. θεοῦ* oder *τ. κυρίου* andeutende Beziehung. Kaum denkbar wäre, dass Joh. den Ausdruck *ἐκκλησία τοῦ θεοῦ*, welcher für die christliche Kirche feststand, wie er auch das alttestamentliche Gottesvolk bezeichnete, zu *ἐκκλησία τοῦ σατανᾶ* hätte umgestalten können. Vgl. überh. *R. Ch. Trench*, Synonyms of the N. T. Cambr. 1854 § 1. Ein Wortspiel von ähnlicher Schärfe hat Hosea, indem er (4, 15) בֵּית אָוֶן statt בֵּית־אֵל schreibt.

V. 10. In Beziehung auf die *θλῖψις*, welche der gegenwärtigen (V. 9) noch nachfolgen wird, tritt die Ermunterung zum furchtlosen, treuen Ausharren bis zum Tode und die entsprechende Verheissung des Lebens ein. Mancherlei Trübsal (ἅ Plur.) steht bevor; insbesondere genannt ist Gefängniss (falsch *Heinr.*: *φυλ.* bezeichne, als pars pro toto, omnis generis miseriam) für etliche aus der Gemeine (*ἐξ ὑμῶν*. *Winer*, S. 328) — das Erste bei allen Verfolgungen, bei denen die Obrigkeit thätig war (Act. 12, 3. 16, 23. *Ew.*) — und die Aussicht selbst auf den Tod um Christi willen (*ἄχρι θανάτου*. 12, 11. Act. 22, 4. Phil. 2, 8. Hebr. 12, 4. *N. de Lyra, Calov, Heinr., Ew., de Wette, Hengstb., Ebrard*) wird eröffnet. Die Erwähnung des Gefängnisses zeigt mehr noch als die des Todes, dass an das Eingreifen der heidnischen Gewalthaber, welche nach V. 9 von den Juden aufgereizt wurden, zu denken ist. Beide Gestalten des Antichristenthums fasst also der Herr, wie es seiner Gemeine, und somit ihm selbst entgegentritt, ins Auge. Als eigentlicher Urheber der Leiden wird deshalb auch *ὁ διάβολος* genannt (vgl. V. 9: *συναγ. τ. σατανᾶ*), der persönliche Urfeind Christi und seines Reichs (K. 12. 13), welcher Juden und Heiden als Werkzeuge gebraucht. Die

Bedeutung des Namens (Verleumder) ist hier nicht zu accentuiren (geg. *Züll.* u. *Hengstb.*); man würde sonst vielmehr V. 9 ὁ διαβ. und V. 10 ὁ σατ. erwarten. — ἵνα πειρασθῆτε καὶ ἕχητε κτλ.) Beides, das Versuchtwerden und das Bedrängnisshaben (über die erleichternde Var. ἕξετε s. d. krit. Anmerk. Nach dieser wäre das Letztere überhaupt nur als bevorstehend verkündigt), liegt in der Absicht des Teufels. So erscheint der πειρασμός nicht als eine göttliche Prüfung (probentur, ut fidem suam inter maxima pericula probare eoque consummatam virtutem monstrare possint. *Ewald;* vgl. auch *Grot.*, *Bleek*, *de Wette*), sondern (vgl. *Eichh.*, *Heinr.*) als eine von Seiten des Teufels zum Verderben gemeinte Versuchung (in welcher der Herr bewahrt und rettet. 3, 10. vgl. Luc. 22, 31), wobei allerdings festzuhalten ist (vgl. *Bengel*, *Hengstb.*), dass des Teufels Wirkung nur unter göttlichem Regiment geschieht (Matth. 4, 1). Von dieser Voraussetzung aus wird dem καὶ ἕχητε θλῖψιν, was ganz wie πειρασθῆτε von ἵνα abhängt, beigefügt ἡμερῶν δέκα. Denn der Herr bestimmt Mass und Dauer der Trübsal, die er über seine Gläubigen kommen lassen will (vgl. Matth. 24, 22). Das ἡμερ. δέκα haben nur wenige Ausleger von zehn wirklichen Tagen verstanden (*Grot.*, *Herder*), aber auch diese in dem Sinne, dass zum Trost die kurze Dauer der Drangsal gemeint sei. Die Zahl ist aber rein schematischer Natur und bedeutet nicht eine lange (*Beda*, *C. a Lap.* u. A. nach Hiob 19, 3. Num. 14, 22. 1 Sam. 1, 8), sondern eine kurze Zeit (*Andr.*, *Alcas.*, *Calov*, *Heinr.*, *Ew.*, *de Wette;* vgl. auch *Hengstb.*, *Stern.* Gen. 24, 55. Dan. 1, 12 fll. Num. 11, 19). Die volle Länge der allgemeinen Trübsalszeit wird schematisch durch 42 Monate abgebildet (13, 5). Die hauptsächlichsten Missdeutungen kennt schon *N. de Lyra:* dass die 10 Tage 10 Jahre seien, — die man auf die Verfolgung unter Domitian (*Cluverus* bei *Calov*) und unter Decius (*Vitr.*) rechnete — dass die zehn Christenverfolgungen gemeint seien (was *Ebrard* dadurch herausbringt, dass er die 10 Tage für „ein Vorbild von zehn besondern Abschnitten oder Perioden in der Verfolgung“ ausgiebt), dass die 10 Tage den zehn Geboten entsprechen und bedeuten, die Verfolgung (der Gesammtkirche) werde dauern so lange der Dekalog gültig sei, d. h. bis an der Welt Ende, u. dgl. m. — Ohne äussere Verbindung folgt die Ermahnung γίνου πιστός, welche in der Bestimmung ἄχρι θαν. weiter greift, als bisher die θλῖψις geschildert war. Mit Rücksicht auf diese noch zukünftige Bewährung der Treue steht mit Recht γί-

νου, nicht ἴσθι (Matth. 10, 16. 24, 44. Luc. 12, 40). — Die Verheissung, durch des Herrn eignes Leben nach dem Tode (V. 8) verbürgt, hat im Wesentlichen keinen andern Sinn als die V. 11 dem Sieger gegebene, wie denn auch der Sieg eben in der Treue bis zum Tode gewonnen wird. — Das *καί*, welches die Verheissung einführt, setzt dieselbe in Beziehung zu der vorangehenden Forderung (Luc. 11, 9. Eph. 5, 14. Jac. 4, 7. vgl. *de Wette*, *Winer* S. 387). — *τ. στέφανον τῆς ζωῆς*) Gen. appos. (*Winer* S. 469 fl.), so dass das Leben selbst als die Krone erscheint (Jac. 1, 12. 1 Petr. 5, 4. *de Wette*, *Hengstb.* u. A.) — Der Ausdruck *στέφανος* heisst hier nicht Königskrone, weder in dem Sinne, dass das zukünftige Königthum der Treuen angedeutet sei (*Züll.*), noch in dem, dass die Königskrone überhaupt nur „etwas überaus Kostbares und Herrliches“ bezeichne (*Hengstenb.* nach Jes. 62, 3. 28, 3); sondern das Bild der Siegerkrone (vgl. V. 11) ist ursprünglich von den Kampfspielen hergenommen und im Munde des Apokalyptikers, wie des Apostels Paulus (2 Tim. 2, 5. 4, 7 fl. 1 Cor. 9, 24. Phil. 3, 14), völlig unbedenklich (geg. *Hengstb.*). —

V. 11. Die Verheissung, welche der Schlussvers neben der allgemeinen Aufforderung zum Hören (vgl. V. 7) enthält, ist nach Massgabe des Vorangehenden (vgl. 10. 8) gefasst. Das Siegen erinnert an den Kampf der Verfolgungsleiden (vgl. Joh. 16, 33), welcher in der Treue bis zum Tode siegreich durchgekämpft wird (2 Tim. 4, 7). Der siegreiche Kämpfer gelangt zu dem Frieden vor dem Stuhle Gottes und des Lammes (7, 9 fll.) oder, wie hier in Beziehung auf V. 10 (*ἄχρι θανάτου*. vgl. Matth. 10, 28) gesagt wird: er wird durchaus nicht beschädigt werden von Seiten des zweiten Todes. Ueber *οὐ μή* vgl. *Winer* S. 449. — *ἀδικηθῇ*) wie 6, 6. 7, 2. 3. u. ö. Luc. 10, 19. — *ἐκ*) ursächlich, wie 8, 11. *Winer* S. 329. — Der *zweite Tod* bezeichnet die ewige Verdammniss in der Hölle (20, 6. 14. 21, 8), den ewigen Tod nach dem zeitlichen. Der Ausdruck ist aus der jüdischen Theologie entlehnt (*Targ.* in Ps. 49, 11: — improbos, qui moriuntur morte secunda et adjudicantur Gehennae. *Targ. Hieros.* in Deut. 33, 6. Vgl. *Wetst.*), aber mit specifisch christlichem Gehalte erfüllt, indem diejenigen dem zweiten Tode verfallen, welche nicht Theil haben an der Hochzeit des Lammes, also von Christo geschieden sind (K. 20. 21). —

V. 12—17. Der Brief an die Gemeine zu Pergamus. Pergamus oder Pergamum in Mysien am Flusse Caicus — nicht zu verwechseln mit dem weit nördlicher gelegenen

alten Troja oder Pergamum (geg. *C. a Lap.*, *Tir.*) — war durch seinen Aesculaptempel, der als Asyl galt (*Tacit.* Ann. III, 63) und nicht allein des Cultus, sondern auch der Incubationen und Traumcuren wegen (*Herodian.* Hist. IV, 8. Vgl. *K. F. Hermann,* Lehrb. d. gottesdienstl. Alterth. d. Griechen. Heidelb. 1846. § 41) viel besucht wurde und an Ruhm mit dem Dianentempel zu Ephesus und dem Heiligthum des Apollo zu Delphi wetteiferte (vgl. *Wetst.*), und durch seine Bibliothek ausgezeichnet. Durch das Testament des letzten, kinderlosen Königs Attalus war der reiche Staat (*Hor.* I Od. 1, 12. II Od. 18, 5) den Römern zugefallen. Nach Plin. H. N. V, 33 (Longeque clarissimum Asiae Pergamum. — Pergamena vocatur ejus tractus jurisdictio. Ad eam conveniunt Thyatireni — aliaeque inhonorae civitates) war P. der Sitz eines römischen Obergerichts. Zahlreiche Trümmer der alten Stadt enthält das heutige Bergamo. — Von der christlichen Gemeine zu Pergamus haben wir in der Apok. die älteste Kunde. Nach V. 13 nennt *Tertullian* (adv. Gnost. scorp. 12) den Märtyrer Antipas. *Eusebius* erwähnt (H. E. IV, 15), da er von Polycarp von Smyrna geredet hat, Denkwürdigkeiten von den Pergamenischen Blutzeugen Carpus, Papylus und Agathonice. Den Carpus hielten die von *N. de Lyra* erwähnten doctores für den Bischof, an welchen Joh. geschrieben. Andere nennen so den Bischof von Thyatira (V. 18. Vgl. *Alcas.*, *C. a Lap.*). —

V. 12. Die Bezeichnung Christi (vgl. 1, 16) zielt auf die Drohung V. 16. —

V. 13. Das *ποῦ κατοικ.* wird sogleich genauer beschrieben: *ὅπου ὁ θρ. τ. σατ.* Dies enthält nicht an sich selbst ein Lob (*Aretius*); sondern erst darum, weil die Gemeine treu geblieben ist (*κ. κρατ. κτλ.*), obschon sie da wohnt, wo des Satans Thron ist, verdient sie das Lob, welches unter ausdrücklicher und mit Nachdruck an den Schluss gestellter Wiederholung von *ὅπου ὁ σατ. κατοικεῖ* (so mit Rücksicht auf das *κατοικεῖς*) ertheilt wird. Wichtig aber ist, dass der Herr zunächst einfach sein Wissen von der Natur des Wohnorts seiner Gemeine, zum Troste derselben, bezeugt. — *ὅπου ὁ θρόνος τοῦ σατανᾶ*) Jedenfalls zielt dies (vgl. das *ποῦ κατοικεῖς* und *ὅπου ὁ σατ. κατοικεῖ*) auf die Stadt Pergamus, als den Wohnort der Gemeine; falsch also ist die Erklärung, nach welcher die gottlosen Feinde Christi und seiner Gläubigen als des Satans Thron*) erscheinen

*) Ein Curiosum ist die Meinung des *P. Zornius* (b. *Wolf*), dass Joh. das Pergamenische Museum und die nichtigen Reden der Sophisten im Auge habe. —

sollen (*Primas.*, *Zeger*). Durch nichts indicirt ist die Meinung (*Grot.*, *Wetst.*, *M. Rossal* und *Th. Hasäus* in der bibl. Brem. III S. 94. 104. Vgl. auch *Eichh.*, *Heinr.*), dass in Perg. als dem Hauptsitze des Cultus des Aesculap, dessen Symbol die Schlange war, des Satans Thron gefunden werde; denn wenn Joh. den Aesculap um seiner Schlange willen geradezu als den Teufel (12, 3. 9) hätte bezeichnen wollen — was an sich unpassend wäre, da auch nach 1 Cor. 10, 20 jenes besondere εἴδωλον nur irgend ein δαιμόνιον unter vielen sein kann — so würde das mindestens durch den Ausdruck ὁ θρ. τοῦ δράκοντος angezeigt sein. Eher könnte man mit *Andreas* (*Aret.*, *Pric.*, *Beng.* u. A.) an eine ausgezeichnete Blüthe des Götzendienstes überhaupt denken, wenn des *Andr.* Bemerkung, dass Perg. κατείδωλος ὑπὲρ τὴν Ἀσίαν πᾶσαν gewesen sei, einen historischen Grund hätte. Dass Perg. als Wohnort der Heiden und der Nikolaiten der Thronort des Satans heisse (*C. a Lap.*, *Calov*), ist theils zu allgemein, theils gegen den Sinn von V. 14. Richtig ist allein die schon von *N. de Lyra* erkannte Beziehung auf die Verfolgung der Gemeine, welche auch V. 10 dem Teufel zugeschrieben war (*Ew.*, *de Wette*, *Hengstb.*, *Ebrard*); entscheidend für diese Erklärung ist das ὅπου ὁ σατ. κατοικεῖ in seinem Anschluss an ἀπεκτάνθη παρ᾽ ὑμῖν. Nur in Perg. hatte bislang der Satan es dahin zu bringen vermocht, dass Märtyrerblut vergossen wurde. Ob dies darin seinen Grund hatte, dass das heidnische Volk mit besonderm Fanatismus an seinem Aesculap hing — man hat daran erinnert, dass der Götze wegen seines Beinamens σωτήρ einen augenfälligen Gegensatz gegen den Heiland bilde; man könnte auch an die Wundercuren im Tempel des Aesc. und das daran geknüpfte Interesse denken (vgl. Act. 19, 24 fll., 16, 19 fll.) — oder ob Perg., als Sitz des Obergerichts, am leichtesten der Schauplatz von Verfolgungen wurde (wobei man an die aus Plin. X. Ep. 97. und den Apologeten, ja schon aus der Apostelgesch. bekannten Verhältnisse denken könnte), oder endlich ob nur einzelne besonders feindselige Personen (*Hengstb.*) — welche man, eben weil sie nicht weiter bezeichnet sind, unter den Heiden suchen müsste (*Ewald*) — in Perg. vorhanden waren — das alles ist nicht zu entscheiden. — καὶ κρατεῖς κτλ.) Das Festhalten (vgl. V. 1. 3, 11) des Namens Christi, welches noch gegenwärtig (κρατεῖς. Praes.) fortdauert, hat sich schon einmal bei einer besonderen Gelegenheit bewährt (καὶ οὐκ ἠρνήσω κτλ. Aor.). Wie das κρατεῖς dem entgegengesetzten ἠρνήσω entspricht, so ist τὸ ὄνομά μου paral-

lel dem τὴν πίστιν μου. Jenes ist objectivischer, dies subjectivischer Natur. Das ὄνομα Christi, welches von den Gläubigen festgehalten wird, ist nicht die professio doctrinae a Christo traditae (*Grot.*), nicht das Bekenntniss des Namens (*de Wette*), sondern der Name Christi erscheint als etwas Objectives für sich, das man haben, halten und verlieren, bekennen und verleugnen, ja das selbst wirken kann (vgl. Act. 2, 21. 3, 16. 9, 14. Joh. 1, 12), indem der Name Christi eben die wahrhaft objective Person Christi sammt deren Reichthum und Herrlichkeit einschliesst. Das κρατεῖν τὸ ὄνομα geschieht im Sinne unserer St. allerdings durch das treue, freimüthige Bekenntniss, nicht moribus et fide (*N. de Lyra*). Das entsprechende, innerliche (Rom. 10, 10) Moment ist der Glaube an den Herrn: τ. πίστ. μου, Gen. obj. (14, 12. Röm. 3, 22. Eph. 3, 12. *Winer*, S. 167). — καὶ ἐν ταῖς ἡμέραις Ἀντίπας κτλ.) Der richtige Text, mit welchem die *Vulg.* in der kritischen Recension (et in diebus Antipas, testis meus fidelis, qui occisus est caet. *Lachm.*, *Tisch.*) stimmt, d. h. in welchem vor Ἀντίπας weder αἷς noch ἐν αἷς noch ἐμαῖς, dagegen vor ἀπεκτ. ein ὃς gelesen wird (s. d. krit. Anm.), ist nicht zu erklären durch die Conjectur, dass der Gen. Ἀντίπα ursprünglich im Texte gestanden haben möge (*Ewald*), auch nicht durch die Annahme, dass Ἀντίπας als Indeclinabile gebraucht und diese Form selbst genitivisch gemeint sei (*Bleek*); denn beide Vermuthungen, an sich wenig wahrscheinlich, werden durch die nominativische Apposition ὁ μαρτ. μ. ὁ πιστ. doppelt schwierig, indem hier die Erklärung schwerlich angenommen werden kann, welche 1, 5, wo von Christo selbst die Rede ist, stattfindet. *Grotius* nahm eine Ellipse und eine Trajection an, indem er den Satz so auflöste: ἐν τ. ἡμ. Ἀντίπα, ὃς Ἀντίπας — ἀπεκτάνθη. *Ebrard*, der aber αἷς vor Ἀντ. liest, erklärt das Anakolutische des Satzes daraus, dass die ursprünglich beabsichtigte Construction αἷς Ἀντίπας — ἀπεκτάνθη verlassen worden sei, weil das Hauptverbum ἀπεκτ. als Erklärung der Worte ὁ μαρτ. μ. ὁ πιστ. beigefügt und so ein Relativsatz entstanden sei, welcher das eigentlich zu Ἀντίπας gehörige Verbum enthalte. Aber auch die letztere Erklärung erscheint bei den einfachen Gliedern, aus welchen der ganze Satz besteht, nicht natürlich. Den Sinn haben *Primas.*, *N. de Lyra*, *C. a Lap.* und andere katholische Ausleger (vgl. auch *Treg.*) richtig getroffen, indem sie der erklärenden Lesart der *Vulg.* in diebus *illis* folgten; denn wenn auch der blosse Artikel nicht geradezu die Bedeutung eines Demonstrativs ha-

ben kann, so markirt er doch die bestimmten Tage, in welchen die Gemeine den Glauben nicht verleugnet hat: *und in den Tagen* (nämlich: war) *Antipas mein treuer Zeuge, welcher* u. s. w. Es ist zweckvoll, dass das Lob der Gemeine noch gehoben wird durch den besonders beigefügten (καί) Umstand, dass ein Zeuge in den Tagen, da die ganze Gemeine treu zeugte, selbst bis zum Tode treu war. Die Rückbeziehung auf das οὐκ ἠρνήσω τ. πίστιν μου ist auch durch den Ausdruck ὁ μάρτ. μου ὁ πιστός angedeutet (*Beng.*), wie denn auch das παρ' ὑμῖν und das wiederholte ὅπου ὁ σατ. κατοικεῖ in diesem Zusammenhange bedeutungsvoll ist. — Ueber den Märtyrer Antipas ist nichts Historisches bekannt. Ob das Martyrium desselben, welches *Andreas* gesehen hat, schon etwas von den in den spätern Martyrologien und Menologien enthaltenen Nachrichten, dass Ant. als Bischof von Pergamus unter Domitian in einem glühenden ehernen Stiere getödtet sei, gesagt habe, wissen wir nicht. Die Deutungen des Namens als Ἀντὶ-πᾶς d. h. Gegenall, also Kind Gottes und deshalb der ganzen Welt Feind (*Aretius, Hengstb.*, welcher den Timotheus versteht), oder Anti-papa (*Ed. Schmidt*) scheitern schon an der Grammatik, welche lehrt, das Ἀντίπας gleich Ἀντίπατρος sei (*Winer*, S. 93). *Coccejus* wollte deshalb in dem Antipas den Bekenner des Athanasianums finden, indem Ἀντίπ. gleich ἰσόπατρον, dies aber gleich ὁμοούσιον sei. *Vitringa* fügte noch hinzu, dass das mystische Pergamus, wo dieser mystische Antipas getödtet sei — nämlich wiederum mystice, durch Verbannung oder überhaupt durch Verhinderung am Bekenntniss — Alexandrien, der Sitz des Athanasius, sei.

V. 14. 15. Die Rüge, welche dem Lobe V. 13 entgegengesetzt wird (vgl. V. 4), bezieht sich auf weniges: ὀλίγα. Der Plur. steht nicht desshalb weil die Toleranz der Irrlehrer „für mehr als *ein* Mangel angesetzt“ wird (*Beng.*, welcher deshalb einen gewissen Unterschied zwischen Bileamiten und Nikolaiten statuirt), sondern bezeichnet, ohne die Vorstellung der Mehrheit als solche zu markiren, in einer gewissen abstracten Weise nur den allgemeinen Begriff: „weniges“ (nicht: „ein Kleines.“ *Luth.*, *Hengstb.*). Erst das Folgende zeigt, dass in der That nur eine einzige Sache gemeint ist. Vgl. *Winer* S. 158 fl. Als *gering* wird aber der Gegenstand der Rüge bezeichnet, nicht in einer Litotes (*Heinr.*: graviter de te conqueror. *Ebrard*), auch nicht mit Rücksicht auf die Versöhnung (*Aretius*: Christus suorum peccata facile extenuat, quia simul expiat, in der That aber

seien die *ὀλίγα* atrocia), sondern weil die Gemeine nicht sowohl selbst von den Irrlehren angesteckt war als vielmehr nur gewisse Anhänger derselben unter ihren Mitgliedern zählte (vgl. *de Wette*). Das *ἔχεις* — nicht geradezu gleich *ἀνέχεις*, toleras (*Heinr.*) — enthält nach dem Zusammenhange die Nebenvorstellung, dass der unbeirrte eigentliche Kern der Gemeine (*de Wette*) in der Zurechtbringung der Abirrenden lässig gewesen sein möge (vgl. *Calov*, *Vitr.*, *Beng.*, *Hengstb.*); jedenfalls wird die Gemeine als solche (der Gemeineengel; vgl. 1, 20) solidarisch angesehen und dafür, dass sie die nikolaitischen Irrlehrer in sich schliesst, verantwortlich gemacht, denn immerhin lässt dies auf eine Mangelhaftigkeit des seiner Natur nach auch kritischen Glaubenslebens schliessen. Deshalb ergeht auch an die Gemeine in solidum der Ruf zur Busse, wenngleich der Kampf des zum Gericht erscheinenden Herrn nur die Irrgeister selbst trifft (V. 16). — Das *ἐκεῖ* steht in innerer Beziehung auf V. 13, wie auch die Bezeichnung der Irrlehrer (*κρατοῦντας τ. διδ. Βαλ.* V. 14 und *κρατοῦντας τ. διδ. Νικ.* V. 15) einen Gegensatz zu dem Lobe der Gemeine *κρατεῖς τ. ὄν. μου* V. 13 bildet. Gerade an einem Orte, wo die Gemeine den Namen des Herrn also, selbst bis zum Märtyrertode, festgehalten hat, sollte am wenigsten für solche heillose Irrlehren Raum sein. — *τῷ Βαλάκ*) Falsch *Luther*, nach der Var. *ἐν τῷ Β.*, „*durch* den B." Der Dativ ist auch nicht für einen Dat. comm. zu halten: „dem B. zu Gefallen, im Interesse des B.", so dass erst aus dem Zusammenhang sich ergeben würde, dass „Balaks Leute," genauer die moabitischen Weiber (Num. 31, 16), diejenigen gewesen seien, welche eigentlich Bileam unterwiesen habe, das Volk Israel zu verführen (*Hengstb.* nach *Beng.*). Hiebei darf man sich nicht darauf berufen, dass V. 20 zu *διδάσκειν* regelmässig der Accus. construirt sei; denn dort ist die Setzung des Accus. auch durch das *πλανᾷ* bedingt. Der Dat. neben *διδάσκειν* ist hebraisirend (vgl. לִמֵּד לְ Hiob 21, 22. *Ew.*, *de Wette*, *Ebrard*). Die ganze Construction ist so wie z. B. V. 7, wo auf *δώσω* der Dat. und dann der Inf. folgt. Dagegen erscheint ein Dat. comm. im obigen Sinne für den Apokalyptiker viel zu fein. Uebrigens wird durch die Fassung von Num. 31, 16 keineswegs gesetzt, dass Bileam unmittelbar mit den moabitischen Weibern verkehrt habe; er kann die betreffende Unterweisung zur Verführung der Kinder Israel auch durch Vermittelung des Balak, welchen er zunächst lehrte, gegeben haben. — *τὴν διδαχὴν Βαλ.*) Der Ausdruck *διδαχή* ist nicht allein

aus dem Gegenstück der *διδαχὴ Νικ.* zu erklären, indem bei den Nikolaiten eine wirkliche Lehre, ein Grundsatz war, was bei Bileam nur ein Rathschlag war (*de Wette*), sondern hat wegen des folgenden *ὃς ἐδίδασκεν* sein Recht. Jene dem Balak ertheilte Lehre wird zunächst ihrem widergöttlichen und verderblichen Wesen nach verurtheilt: *βαλεῖν σκάνδαλον ἐνώπιον τ. υ. Ἰσρ.*, dann ihrem Inhalte nach soweit, als bei den gegenwärtigen Nikolaiten zutrifft, dargelegt: *φαγ. εἰδωλ. κ. πορν.* Die Weisung des Bileams enthielt deshalb ein *σκάνδαλον* (d. h. eigentlich *σκανδάληθρον*, Stellholz in einer Falle, מוֹקֵשׁ. Vgl. Jer. 6, 21. Ezech. 14, 3. Rom. 14, 13. S. *meinen* Comment. zu 1 Joh. 2, 10. Bd. I. S. 219 fl.), weil die Israeliten dadurch zu einer Sünde wider ihren Gott (מַעַל בַּיהוָה Num. 31, 16) gebracht wurden, nämlich zur Theilnahme an dem Götzenopfer des Baal Peor und zur Hurerei. Num. 25, 1 fll. wird nicht allein das Essen vom Götzenopfer, sondern auch das Darbringen des Opfers erwähnt. Verum satis hic habuit Christus id dicere, quod illi Israelitae cum Nicolaitis habebant commune (*Grot.*). — *οὕτως ἔχεις καὶ σύ κτλ.*) Sicut Balac tenuit doctrinam pestiferam Balaam, sic apud te sunt aliqui tenentes doctrinam Nicolai erroneam. So erklärt *N. de Lyra* im Wesentlichen richtig das *οὕτ. καὶ σύ*, indem er nur darin irrt, dass er (vgl. *C. a. Lap.*, *Tirin*, *Beng.* u. A.) das auf das Vorangehende zurücksehende *ὁμοίως* am Schlusse von V. 15 mit *μετανόησον* V. 16 verbindet, als wenn die Gemeine zu Perg. wie die zu Ephesus (V. 5) zur Busse gerufen würde. Aber diese Beziehung ist fast noch unnatürlicher als die von *de Wette* (vgl. auch *Heinr.*) statuirte, nach welcher das *καὶ σύ* im Vergleich mit Ephesus (V. 6) gesagt und somit eine deutliche Unterscheidung zwischen Bileamiten und Nikolaiten, welche beide in Perg. gewesen seien, angezeigt sein soll. Allein durch *οὕτως — ὁμοίως* wird eben die nikolaitische Unart, die in dem *φαγεῖν εἰδωλ.* und *πορνεῦσαι* (vgl. V. 20) bestand, mit dem Vorbilde der bileamitischen Sünden verglichen, während das *καὶ σύ* innerhalb dieses Gedankenganges entweder auf den Balak zurückweist (*N. de Lyra*) oder, was wahrscheinlicher ist, ad sensum auf die alte Gemeine der Kinder Israel sich bezieht. Wie damals in Israel viele waren, die nach der Lehre Bileams sich versündigten, so hast auch Du ähnlicherweise nikolaitische Frevler. Aber es folgt keineswegs, dass, weil der Name *Nikolaiten* in einer gewissen symbolischen Weise an die Bedeutung des Namens *Bileam* erinnert (vgl. zu V. 6), deshalb auch das *φαγ. εἰδωλ.* und

πορν. irgendwie bildlich oder uneigentlich (*Herder*) zu verstehen sei, von Schlemmern und Wollüstigen, denen der Bauch ihr Gott sei (*C. a Lap.*; vgl. *Areth.*, *Vitr.* u. A.), oder von Lasterhaften und Irrlehrern überhaupt (*Eichh.*, *Herd.*, *Züll.* u. A.); vielmehr wie zur Zeit des Bileam die Theilnahme an den Götzenopfern und die Hurerei wirklich stattfand, so ist auch bei den sogenannten Nikolaiten das Essen vom Götzenopfer und die Hurerei ganz ernstlich gemeint; gerade der Umstand, dass die beiden auch sonst in der apostolischen Zeit genannten Dinge (Act. 15) hier mit Uebergehung des Num. 25, 1 fl. erwähnten eigentlichen Götzendienstes gestraft werden, zeigt an, dass dies wirklich die bösen Werke der Nikolaiten (V. 6) waren, bei welchen sie die christliche Freiheit vorschützen mochten (*Heinr.*, *Ew.*, *de Wette*, *Hengstb.*, *Ebrard* u. A.)

V. 16. Die Aufforderung zur Busse und die Drohung für den Fall, dass dieselbe versäumt wird, schliesst sich an die Rüge (V. 14. 15) an wie V. 5. S. zu d. St. in Betreff des *ἔρχομαί σοι* und vgl. 1, 1 wegen des *ταχύ*. Die Gemeine im Ganzen, zu deren Gliedern die Nikolaiten gehören, wird wie von der Rüge so auch von der Mahnung zur Busse und selbst von der Drohung getroffen; denn auch das Kämpfen des kommenden Herrn, welches freilich unmittelbar nur wider die Nikolaiten gerichtet ist (*πολ. μετ᾽ αὐτων*), müsste dem ganzen Leibe der Gemeine wehe thun (*ἔρχ. σοι*). Es würde immerhin ein richtendes und sichtendes Kommen zu der ganzen Gemeine sein, wenn sie selbst ferner versäumte, ihre noch heilbaren Glieder zu retten und die wirklich schon abgestorbenen auszuscheiden. Wider die Idee des Kommens des Herrn überhaupt und wider die Bedeutung des Bildes von dem Schwerte im Munde des Herrn insbesondere (vgl. 1, 16) ist es, wenn man das *πολεμήσω κτλ.* erklärt: Prophetas excitabo in Ecclesia, qui id faciant, quod Episcopus negligit et fortiter se opponant Nicolaitis (*Grot.*) oder ergänzt: per alium episcopum (*Calov*); wider die letztere Raison verstossen *Grot.*, *Wetst.*, *Vitr.*, *Beng.*, *Herd.*, *Stern*, *Rinck*, *Hengstb.* u. A., welche eine Erinnerung an das Schwert des Engels wider Bileam (Num. 22, 31) oder an das Schwert, durch welches die verführten Israeliten hingerafft wurden (Num. 31, 8) oder beides statuiren (vgl. dag. *Eichh.*, *Heinr.*, *Ew.*, *de Wette*) Schon die nach 1, 16 ausdrücklich beigefügte Bestimmung *ῥομφ. τοῦ στόματός μου* macht dies unmöglich. —

V. 17. *δώσω αὐτῷ τοῦ μάννα*) Der Gen. partitivus

(vgl. Act. 27, 36) hat nicht minder seine richtige Bedeutung wie der sogleich nachfolgende Accus. Vgl. *Winer*, S. 178. 511. — Der allgemeine Sinn der Verheissung ist schon wegen der parallelen Vorstellungen am Schlusse aller sieben Briefe (vgl. bes. V. 7) nicht zu verfehlen. Die Ausdrücke sind jedenfalls, wie *Areth.* zu ψηφ. λευκ. bemerkt, eine παροιμία ἐπὶ τῶν εὐδαιμόνως — ζώντων, eine Abbildung der zukünftigen ewigen Seligkeit und Herrlichkeit. Dies ist nur von denen verkannt, welche das *Manna* geradezu vom Abendmahle (*Tichon.*, *Beda*) oder von den geistlichen Erquickungen und Tröstungen, welche dem Gläubigen noch während seines Kampfes in und mit der Welt zu Theil werden (*C. a Lap.*, *Boss.*), oder als Bild der göttlichen Gnade überhaupt, die sich in der justificatio (ψηφ. λευκ.) und in der Darreichung der filiatio (ὀν. καιν.) erweise (*Wolf*, nach *J. H. Majus*), fassten. Bei der letztern Erklärung wird, abgesehen von der Missdeutung des Begriffs ὁ νικῶν, noch die grundlose Behauptung gemacht, dass ἐπί gleich σύν sei (*Wolf.* Vgl. auch *Luther:* „ein gut Zeugniss und mit dem Z." —). Die genauere Erklärung des Einzelnen hat viele Schwierigkeit gemacht. Ganz ungehörig ist in Betreff des verborgenen Manna die Erinnerung (*Wetst.*, *Heinr.*, *Ew.*) an die jüdische Meinung, dass vor der Zerstörung des Tempels durch Nebukadnezar der Prophet Jeremias — oder der König Josias — die Bundeslade sammt den darin enthaltenen Heiligthümern gerettet und verborgen habe und dass erst der Messias bei seiner Erscheinung dieselbe wieder an das Licht bringen werde (vgl. 2 Macc. 2, 1 fll. *Abarbanel* in 1 Sam. 4, 4: Haec est arca, quam — Josias abscondit ante vastationem templi nostri et haec arca futuro tempore, adveniente Messia nostro, — manifestabitur). Falsch ist die Ansicht, dass Christus selbst das verborgene Manna sei (Joh. 6. *Primas.*, *N. de Lyra*, *Vitr.* S. zu V. 7). Christus *giebt* dasselbe. Falsch *Grotius:* τ. κεκρυμμ. sei gleich τοῦ νοητοῦ, und es werde bezeichnet cognitio exactior non tantum praeceptorum Dei sed et dispensationum ejus. Vielmehr (vgl. *Beng.*, *de Wette*, *Hengstb.*, *Ebrard*) wie der Sieger insbesondere auch darin sich bewährt hat, dass er der Versuchung, von dem Götzenopfer zu essen, widerstanden hat, so erhält er einen entsprechenden Lohn, indem ihm der Herr himmlische, göttliche Speise darreicht, nämlich *Manna*, Himmelsbrod (Ps. 78, 24. 105, 40), eine solche Speise, welche — ähnlich der Frucht vom Baume des Lebens, V. 7 — das himmlische, selige Leben nähren wird. *Verborgen* ist dies

Manna, weil es erst in der zukünftigen Herrlichkeit offenbar werden wird, indem es genossen wird, wie ähnlicherweise sogleich über den neuen Namen gesagt wird (vgl. auch 1 Cor. 2, 7 fll.) — ψῆφον λευκὴν κτλ.) Ohne allen Grund ist die Erklärung des *N. de Lyra* (vgl. schon *Beda*), nach welcher der *weisse Stein* das corpus dote claritatis decoratum sein und der darauf geschriebene *neue Name* bedeuten soll: tunc quilibet beatus manifeste et corporaliter per dotes corporis gloriosi erit adscriptus civitati coelestium. Im Anschluss an die Erwähnung des Manna hat man die Erklärung des weissen Steins in der jüdischen Fabel gesucht, dass in der Wüste neben dem Manna auch Edelsteine und Perlen sich gefunden hätten (Joma 8: cadebant Israelitis una cum manna lapides pretiosi et margaritae. b. *Wetst.*), oder man hat an den zur Zeit der Mannaspendung angeordneten Schmuck des Hohenpriesters erinnert, welcher auf zwölf Edelsteinen — die aber nicht ψῆφος heissen (Exod. 28, 17. 39, 10) — die Namen der Stämme Israels trug, so dass hier die priesterliche Würde der vollendeten Sieger angedeutet werde (vgl. *Ew.*, *Züll.*, *Ebrard*). Andere haben, gleichfalls in einem gewissen Anschluss an die Erwähnung einer himmlischen Speise, die heidnische Sitte combinirt, nach welcher die Hieroniken zu festlichen Mahlzeiten geführt und sonst mit mancherlei Gütern belohnt wurden. So berichtet *Vitruv.* (L. IX Praef.): Nobilibus athletis, qui Olympia, Pythia, Nemea, Isthmia vicissent, Graecorum majores ita magnos honores constituerunt, ut non modo in conventu stantes cum palma et corona ferant laudes, sed etiam quum revertantur in suas civitates cum victoria, triumphantes quadrigis in moenia — invehantur e reque publica perpetua vita constitutis vectigalibus fruantur. Die römischen Kaiser (vgl. z. B. in Betreff des Trajan. Plin. L. X. Ep. 119. 120) richteten gleichfalls derartige ludos iselasticos, bei welchen die Sieger triumphirend in ihre Vaterstadt einzogen (εἰσήλασαν) und dann die ausgesetzten Belohnungen empfingen, ein. Titus pflegte sogar hölzerne Kügelchen, auf welchen Anweisung zu Nahrung, Kleidung, Geld u. s. w. geschrieben war, in die Arena zu werfen; der Kämpfer erhielt dann was die von ihm erbeutete Anweisung besagte (*Xiphilin*, Epit. Dion. p. 228: σφαίρια γὰρ ξύλινα μικρὰ ἄνωθεν εἰς τὸ θέατρον ἐῤῥίπτει, σύμβολον ἔχοντα, τὸ μὲν ἐδωδίμου τινός, κτλ. — ἃ ἁρπάσαντάς τινας ἔδει πρὸς τοὺς δωτῆρας αὐτῶν ἀπενεγκεῖν καὶ λαβεῖν τὸ ἐπιγεγραμμένον. Vgl. überhaupt *K. F. Hermann*, d. gottesdienstl. Alterth. d. Griechen § 50. Not.

30 fll. S. 254 fl.) Hiernach erklärte man den *weissen Stein* als die Anweisung auf den himmlischen Lohn (*Areth.*, *Grot.*, *Hammond*, *Eichh.*), als „Einlassbillet" zu der himmlischen Mahlzeit (*Heinr.*, *Ew.* II: tessera hospitalitatis). Andere erinnerten, von jeder Verbindung zwischen dem Manna und dem weissen Steine absehend, an den Gebrauch des Looses bei den Juden (*Schöttgen:* Credo alludi ad sortem, quae jacienda erat *sacerdotibus*, qui sacrificium offerre vellent. Nach *Tamid.* fol. 16, 1: Praefectus templi venit tempore gallicinii — et sacerdotes aperiunt. Tunc dicit ad ipsos: Qui lotus est veniat et sortiatur. Sortiuntur ergo; quem sors tangit, is dignus est sc. qui sacrificet) und bei den Griechen und Römern, welche mit weissen Steinchen oder Bohnen (ψῆφος genannt), auf die man Namen schrieb, eine Wahl zu beschaffen pflegten (*Elsner*); noch Andere verglichen den classischen Gebrauch, mit weissen Steinchen ein günstiges Urtheil im Gerichte abzugeben und fanden so an uns. St. eine Abbildung des vor der Verdammniss bewahrenden und zur Seligkeit durch den Spruch der Rechtfertigung einführenden Urtheils Christi (*Victorin*, *Erasmus Zeger*, *C. a Lap.*, *Aretius*, *Calov*, *Vitr.*, *Wolf* u. A.). Manche Ausleger haben wiederum mehrere dieser Beziehungen, namentlich die der Wahl (der ἐκλογή) und der Rechtfertigung, combinirt (*de Wette*, *Stern*; vgl. auch *Beng.*). Aber gegen alle jene bestimmten antiquarischen Beziehungen spricht der entscheidende Umstand, dass die Darstellung uns. Stelle mit keiner einzigen derselben wahrhaft übereinstimmt. Richtig sagt *Hengstb.* (vgl. schon *Beng.*): „Das hier in Betracht kommende Moment ist allein das, dass man im Alterthume manches auf kleine Steine schrieb." Dabei behält die *weisse* Farbe des dem Sieger gegebenen Steins, die an sich selbst den Glanz des Sieges abbildet (6, 2) und dem reinen Wesen der Seligen im Himmel entspricht (4, 4), ihre volle Bedeutung. Was aber dem weissen Steine eigentlich erst seinen Werth giebt, ist die Inschrift, die er trägt: Christus giebt dem Sieger einen *neuen Namen* auf den Stein geschrieben, einen Namen, den niemand weiss, als wer ihn empfängt. Theils nach dem Vorbilde der altprophetischen Verheissung eines neuen Namens (Jes. 62, 2. 65, 15), theils nach Analogie von 19, 12, wo von dem *eigenen* Namen Christi die Rede ist, theils nach Massgabe der Bestimmung ὃ οὐδεὶς κτλ. kann der auf den gegebenen Stein geschriebene neue Name keinenfalls der Name Gottes (*Ewald*) sein. Die Vorstellung in 3, 12. 14, 1 ist ganz anderer Art. Auch die Meinung *Eichhorns*, dass der

Stein die Inschrift ὁ ἅγιος τῷ θεῷ καὶ τῷ ἀρνίῳ trage, welche neu heisse im Gegensatze zu dem alten jüdischen Glauben an Gott ohne das Lamm, ist abzuweisen. Den obigen Normen entspricht allein die von den meisten Auslegern vertretene Ansicht, nach welcher von des Siegers *eigenem* Namen die Rede ist (*Beda, Ribera, C. a Lap., L. Cappellus, Grot., Coccej., Vitr., Wolf, Beng., de Wette, Hengstb., Ebrard* u. A.). *Neu* ist der Name, weil er die neue, d. h. erst in dem zukünftigen Leben offenbar werdende (1 Joh. 3, 2. 1 Cor. 13, 9 fll.) Herrlichheit der Gläubigen bezeichnet; und nur der denselben Empfangende kennt ihn, weil — wie ähnlicherweise schon in diesem Leben der Fall ist — das Wissen von der Seligkeit des ewigen Lebens nur in der eigenen Erfahrung sich erschliesst. Wie aber jene neuer Name lauten werde, darf dem Texte gemäss nicht einmal gefragt werden. Die von den Meisten gegebene Antwort, dass filius Dei oder electus der Name sei, trifft nur insofern zu, als darin der allgemeine Inhalt der christlichen Hoffnung ausgedrückt ist (Röm. 8, 17, 1 Joh. 3, 2). —

V. 18—29. Der Brief an die Gemeine zu Thyatira. Thyatira, etwa 19 Stunden von Pergamum, an der Strasse von dort nach Sardes, unfern des Flusses Lycus in Lydien gelegen — heutigen Tages Akhissar — war eine inhonora civitas, die zu dem Gerichtsbezirke von Perg. gehörte (s. zu V. 12 fll.). Eine Purpurkrämerin Lydia von Th. wird Act. 16, 14 erwähnt; aber dass diese die Christengemeine in Th. gegründet habe — eine Voraussetzung, nach welcher *Hengstenb.* sogar die „Werke der Liebe" mit dem „weiblichen Ursprunge der Gemeine" zusammenbringt — ist ebensowenig zu behaupten, als irgend ein Grund zu der hässlichen Vermuthung ist, dass jene Lydia unter der Isabel V. 20 gemeint sein möge (Vgl. *Heinr.*). — Die Gemeine zu Th. war, gleich den übrigen in Asien, nicht eine rein judenchristliche, wie *Grot.* annahm, um einen unkritischen Einwand der Aloger wider die Dignität der Apok. zu entkräften. Vielmehr lässt V. 20 (Quid Judaeis cum idolothytis illo tempore? *Calov*) bestimmt auf heidenchristliche Elemente schliessen. — Dass nicht Irenäus der Bischof (Engel vgl. 1, 20) sein könne, an welchen Joh. schreibt, hat schon *N. de Lyra* erinnert. *C. a Lap.* u. A. nennen einen Bischof Carpus (vgl. zu V. 12 fll.). —

V. 18. ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ) Der Herr, welcher 1, 13 einem Menschensohne ähnlich erscheint, ist eben, wie die ganze Schilderung 1, 13 fll. ergiebt, der Sohn Gottes, ob-

wohl er dort diesen bestimmten Namen nicht erhält. In dem gegenwärtigen Briefe aber bezeichnet er sich ausdrücklich so, weil insbesondere V. 27, nach Massgabe von Ps. 2, diese seine Herrlichkeit geltend gemacht wird. Die beiden andern Bezeichnungen, aus 1, 14. 15 entnommen, haben ihre Bedeutung darin, dass der Herr mit seinen Flammenaugen alles richtig durchdringt (vgl. V. 23) und mit seinen Füssen wie Erz alles Unreine und Feindselige zertritt (vgl. V. 27). —

V. 19. Die Werke der Gemeine (*οἶδά σου τὰ ἔργα*) werden, wie sie der Herr kennt, zuerst namentlich aufgeführt — diese Unterordnung der vier Momente *τ. ἀγάπην, τ. πίστιν, τ. διακονίαν* und *τ. ὑπομονήν* wird dadurch markirt, dass nur zu dem letzten das *σοῦ* gesetzt ist (*Ebrard.* Vgl. V. 2) — und dann (*κ. τὰ ἔργα σου κτλ.*) im Ganzen noch deshalb belobt, weil ein Fortschreiten in denselben bewiesen ist. Zwei Paare werden genannt, und zwar in der Ordnung, dass die einzelnen Glieder derselben einander entsprechen. Die *ἀγάπη*, die, schon weil sie voransteht, ganz allgemein von der Gottes- und Bruderliebe, nicht allein von der Liebe zu den Armen (*Ew.* Vgl. V. 4) gemeint ist, bewährt sich in der *διακονία*, d. h. in der Dienstleistung gegen alle Hülfsbedürftigen, insbesondere die Armen (Act. 11, 29. 1 Cor. 16, 15. 2 Cor. 9, 12 fl. *Aretius, Grot., Beng., Heinr., Ew., de Wette, Ebrard*) — falsch *Calov*: *διακ.* sei functio s. ministerii — und die *πίστις* d. h. der Glaube — nicht die Treue (*Beng., Ew.* II) — in der *ὑπομονή*, dem auf die Hoffnung des Glaubens gegründeten treuen und geduldigen Ausharren in den Anfechtungen von Seiten der feindseligen Welt (vgl. 1, 9). — *πλείονα τῶν πρώτων*) Vgl. Matth. 12, 45. 2 Petr. 2, 20. Der Gemeine zu Ephesus (V. 5) war in ähnlicher Weise umgekehrt ein Rückschritt vorgeworfen. —

V. 20. *ἀλλ' ἔχω κατὰ σοῦ, ὅτι ἀφεῖς κτλ.*) Vgl. V. 4. Falsch umschreibt *Grot.*: Volo ut dimittas illam uxorem. Der Sinn des *ἀφεῖς* (über diese Form vgl. *Winer* S. 75) wird durch die Var. *ἐᾷς* richtig angegeben (Joh. 11, 44. 48. 12, 7): „Dass Du gewähren lässt.“ An *τὴν γυναῖκα Ἰεσαβήλ* schliesst sich, aber mit abgebrochener Construction (vgl. 1, 5. 3, 12. 14, 12), die Apposition *ἡ λεγ. κτλ.* Die von *Winer* S. 473 statuirte Satzfügung *ἣ λέγουσα* — *καὶ διδάσκει καὶ πλανᾷ* ist zu fein, während gerade die Härte jener kunstlosen Construction der Weise des Joh. entspricht. Die Worte *καὶ διδάσκει καὶ πλανᾷ κτλ.* sind weder als ein sog. Hysteron proteron anzusehen (*κ. πλανᾷ κ. διδ. Pric.*),

noch in ἡ διδάσκουσα πλανᾷ zusammenzuziehn (*Grot.*), sondern der Accus. τ. ἐμ. δούλους hängt von beiden Verben ab, während die Infinitive πορνεῦσαι καὶ φαγεῖν εἰδ., die mit einer gewissen Lockerheit der Construction nachgebracht werden, doch wiederum durch die vorwiegende Bedeutung des διδάσκει — welches eben in seiner Verbindung mit καὶ πλανᾷ als ein Irrlehren erscheint — fest genug angeschlossen sind. — Streitig ist die Erklärung des Ausdrucks τ. γυναῖκα Ἰεσαβήλ (vgl. d. krit. Anmerk.), welche wesentlich davon abhängt, dass wie V. 14 weder das πορεῦσαι noch gar das φαγεῖν εἰδωλ. bildlich, von der Ketzerei, oder auch nur doppelsinnig (von eigentlicher und uneigentlicher Hurerei *Hengstb.*) verstanden werde. Die Voranstellung von πορνεῦσαι zeigt nicht an, dass zu Thyat. die Hurerei der Weg zum Götzenopferessen war (*Beng.*) — was an sich selbst und angesichts von V. 14 unwahrscheinlich ist, da vielmehr das Götzenopferessen den Anlass zur Unzucht gab; auch ist nicht zu erinnern, dass „in Bezug auf die alte Isabel die Geschichte nur der Hurerei ausdrücklich gedenkt, während in Bezug auf Bileam auch die Verführung zum Götzenopferessen erwähnt wird“ (*Hengstb.*), denn dies ist nach 1 Reg. 18, 19. 21, 25 fl. in Betreff der Isabel wie des Bileam (s. zu V. 14) nicht einmal ganz richtig. Die Hurerei steht aus dem Grunde voran, aus welchem sie V. 21 (vgl. auch V. 22) allein genannt ist, nämlich weil sie bei den Nikolaiten in Thyat. die Hauptsache war. Offenbar wird „das Weib Isabel“ als eine Lehrerin des bileamitischen oder nikolaitischen Wesens dargestellt. Wenn nun „das Weib Is.“ ein Collectivum, eine Partei bezeichnen und die „personificirte Ketzerei“ (*Hengstb.*) sein soll, so kann durchaus nicht die Judenschaft, die Synagoge (*Alcas.*, *Züll.*) gemeint sein — eine Erklärung, die nur durch die unnatürlichste Künstelei mit der Angabe, dass die Irrlehre der Is. auf πορνεῦσαι und φαγ. εἰδωλ. zielt, vereinigt wird — sondern es müssen die nikolaitischen Irrlehrer unter dem Bilde der Isabel vorgestellt sein (*Andr.*, *Areth.*, *Vitr.*, *Eichh.*. *Hengstb.*, *Ebrard*). Allein theils die Bezeichnung τὴν γυναῖκα, welche dem für jenen Sinn ausreichenden Namen beigefügt ist, theils die weitere Bestimmung ἡ λέγουσα ἑαυτ. κτλ., welche etwas Individuelles an sich hat, entscheidet für die Ansicht, dass ein bestimmtes Weib gemeint sei, nicht die Ehefrau des Bischofs (*Grot.* u. A.), nicht ein Weib, welches wirklich Isabel geheissen hat (*Wolf*, *Beng.*), sondern irgend ein Weib, welches unter dem Vorgeben eine Prophetin zu sein die nikolaitischen Lehren geltend machte

und eben deshalb als eine neue Isabel bezeichnet wird, wie vormals Ahabs Weib in der alttestamentlichen Gemeine durch Einführung des Baalsdienstes und durch Hurerei (2 Reg. 9, 22. 1 Reg. 21, 23 fll. 2 Reg. 3, 2. 9, 30 fll.), die mit dem Baals- und Astartendienste verbunden war, das schwerste Aergerniss gab (*C. a Lap.*, *Calov*, *Heinr.*, *Herd.*, *Ew.*, *de Wette*, *Stern* u. A.). Dass das Weib in Thyat. nicht wirklich den Namen Isabel gehabt habe, vielmehr dieser Name symbolisch gemeint sei, folgt nicht daraus, dass alle Namen in der Apok. — ausser dem des Verfassers — symbolischer Art sind (*Hengstb.*), denn das ist nicht der Fall (vgl. V. 13), sondern daraus, dass derselbe auf Irrlehren und Gottlosigkeiten angewandt wird, welche schon einmal durch den Namen des ganz ähnlich wie das Weib Ahabs verrufenen Bileam bezeichnet sind. —

V. 21. Die Strafwürdigkeit (vgl. V. 22) der Verführerin wird dadurch erhöht, dass sie Zeit zur Busse gehabt hat, aber nicht Busse thun will. So wird durch das *καί* dies Moment zu der V. 20 genannten Schuld hinzugefügt. — *ἔδωκα κτλ.*) bezeichnet nicht den im Verhältniss zu dem „schnellen Kommen" des Herrn unerforschlichen Rathschluss Gottes, dass noch eine Zeit zur Busse offen sein soll, wobei aber *vorausgesagt* wird, dass dieselbe nicht benutzt werden werde (*Ebrard*), sondern es ist eine Busszeit bezeichnet, deren Gewährung allerdings in einer jetzt vergangenen Gnadenthat des Herrn liegt (*ἔδωκα*. Vgl. *Winer* S. 77 f. Ungenau umschreibt *Ebrard* den Aor. in präsentischer Weise), welche aber, wie das Praes. *οὐ θέλει μεταν.* zeigt, als noch gegenwärtig, und zwar vergeblich, fortdauernd zu denken ist. So ist zu der Annahme (*Ew.* II), dass Joh. schon früher eine schriftliche Rüge erlassen habe, kein Grund. Mit Recht aber wird gefolgert (*Ew.*, *de Wette*), dass das Weib Isabel schon längere Zeit ihre verderbliche Wirksamkeit geübt hat. Auch dies, dass man sie hat gewähren lassen (vgl. V. 20), erscheint vom Standpuncte der göttlichen Providenz als ein Darbieten von Busszeit, obwohl die Gemeine deswegen gescholten werden muss. — Das *ἐκ* nach *μεταν.* (V. 22. Vgl. Act. 8, 22: *ἀπό*) steht naturgemäss zur Bezeichnung der Bewegung aus der Sünde heraus. — Die *πορνεία* — nicht „ungenau für unkeusches zur Unzucht führendes Treiben gesetzt" (*de Wette*) — ist ganz wie V. 20 (V. 14) gemeint. Hurerei in ihren mancherlei Erweisungen war der eigentliche Kern der Irrung. —

V. 22. 23. Das *ἰδού* hebt die nun folgende Drohung so stark hervor und lässt so sehr etwas Neues im Ver-

gleich mit V. 21 erwarten, dass das unbeglaubigte *ἐγώ* auch in exegetischer Hinsicht ganz entbehrlich erscheint. — Schon das *βάλλω αὐτ.* zeigt an, dass die *κλίνη* ein Bett ist, welches das Weib nur gezwungen einnimmt. Doch bezeichnet die *κλίνη* nicht die Höllenstrafe (*Beda, N. de Lyra;* vgl. auch *C. a Lap.*, *Tirin.*), sondern das Siechbett (Ps. 41, 4) im Gegensatz zu dem Wollustlager (so d. M.). Mit dieser Schilderung der Strafe wird aber die Rücksicht auf die Isabel und deren ganz verschiedenartige (2 Reg. 9, 31 fll.) Bestrafung verlassen (gegen *Herder* u. A.), so dass auch V. 23 in den Worten *κ. τ. τέκνα αὐτ.* eine Anspielung auf die Vertilgung der Söhne Ahabs (2 Reg. 10, 7. *Züll.*, *Ebrard*) nicht gesucht werden darf. Die Bestrafung des Weibes und seiner Genossen wird, abgesehn von der in dem Namen Isabel liegenden significanten Bezeichnung, nach Massgabe der Versündigung bestimmt. Zu beachten ist aber, dass der jetzt gewählte Ausdruck *μοιχεύειν* — *τ. μοιχ. μετ᾽ αὐτῆς* d. h. die Theilnehmer des Treibens (*Areth.*, *Vitr.*, *Ew.*, *de Wette* u. A.) — das ganze, die *πορνεία* und das *φαγ. εἰδωλ.* umfassende Gebahren des Weibes und seiner Partei in einer gewissen Doppelsinnigkeit bezeichnet, indem das ethnisirende Unwesen um so mehr als Ehebruch in theokratisch-symbolischem Sinne gestraft werden muss, als in der That die wirkliche Hurerei die Hauptabsicht war. So sind die *μοιχεύοντες μετ᾽ αὐτῆς* diejenigen, welche *τὰ ἔργα αὐτῆς*, d. h. die von dem Weibe gelehrten und geübten Werke vollbringen, oder, wie V. 23 wiederum nach einer anderen Wendung der symbolischen Vorstellung (vgl. Jes. 57, 3) gesagt ist, *τὰ τέκνα αὐτῆς* (*Areth.*, *N. de Lyra*, *Calov*, *Vitr.*, *Eichh.*, *de Wette*, *Stern*, *Hengstb.*, *Ebrard*, *Ew.* II), also nicht wirkliche Hurkinder (*Aretius*, *Grot.*, *Beng.*, *Ew.*) — *ἐν θανάτῳ*) Falsch *N. de Lyra:* gehenna. Möglich ist, geradezu an Pest zu denken (*Grot.*, *Vitr.*, *Wetst.*, *Beng.*, *Ew.* u. A. Vgl. 6, 8), weil die LXX das hebr. דֶּבֶר Ezech 33, 27 durch *θάνατος* wiedergeben. Indessen genügt es auch an uns. St. den Begriff in seiner Allgemeinheit zu belassen; die ganze Formel *ἀποκτ. ἐν θανάτῳ* entspricht dann in ihrer Fülle einigermassen der hebräischen Weise einen Infin. mit dem Temp. fin. dersel. Wurzel zu verbinden, wie z. B. Lev. 20, 10 auf den Ehebruch die Strafe gesetzt ist: מוֹת־יוּמַת (LXX: *θανάτῳ θανατούσθωσαν*). Eine Anspielung auf diese bestimmte Stelle (*Hengstb.*) ist aber mindestens zweifelhaft. Die Selbstständigkeit der johann. Formel, bei aller Anlehnung an die hebräische Darstellungsweise, liegt theils in der Verschieden-

heit der Wörter ἀποκτενῶ und θανάτῳ, theils darin, dass durch die Beifügung der Präp. ἐν die bestimmte Vorstellung des Mittels (vgl. V. 16) markirt ist. — καὶ γνώσονται κτλ.) Jedes Gericht des Herrn über die Welt ist eine Offenbarung seiner Herrlichkeit und hat den beabsichtigten Erfolg, dass die Gläubigen je mehr und mehr in ihrer Erkenntniss gefördert und bestärkt werden. So ist die Vorstellung des γνωσ. viel zu allgemein und principiell (vgl. Joel 4, 17. Jes. 37, 20), als dass ein besonderer Gegensatz gegen die falsche Gnosis der Nikolaiten (*Hengstb.*) vorliegen kann. Anders ist es mit V. 24. — πᾶσαι αἱ ἐκκλ.) nicht allein die asiatischen (*Grot.*); vielmehr wie das Gericht über die Irrlehrer in Thyat. ein Act ist, welcher zur Zukunft des Herrn gehört, so theilt auch dieser besondere Act die schlechthin allgemeine Bedeutung der endlichen Erscheinung Christi. — ὅτι ἐγώ εἰμι κτλ.) Kraftvolle Bezeichnung der Person, von welcher so Grosses ausgesagt wird: ὁ ἐρευνῶν κτλ. Vgl. Ps. 7, 10. Der Sohn Gottes, welcher das Gericht vollzieht (καὶ δώσω κτλ.), hat auch die göttliche Eigenschaft, das tiefste Innere der Menschen zu erforschen, also die Bedingung des gerechten Gerichts (Jer. 11, 20. 17, 10), gleichwie er beides hat, die Augen wie Feuerflammen und die Füsse wie Erz (V. 18). — νεφροὺς καὶ καρδίας) Nach *Grot.* und *Beng.* soll jenes die Begierden, dieses die Gedanken bezeichnen. Aber der ganze Ausdruck bezeichnet vielmehr ohne bestimmte Unterscheidung der beiden Momente das gesammte Innere. — ὑμῖν) lebhafte Wendung an die Strafbaren (*Grot.*, *de Wette*); vgl. V. 24. — κατὰ τὰ ἔργα ὑμῶν) weil der Herr, der die innere Quelle der Werke erkennt, auch den Werth derselben sieht (vgl. *de Wette.*). —

V. 24. 25. Im Gegensatze (δὲ) zu den am Schlusse von V. 23 angeredeten Nikolaiten redet der Herr jetzt den von jener Irrlehre nicht angesteckten Theil der Gemeine an; mit den Worten οἵτινες κτλ. werden diese Uebrigen dann ausdrücklich als solche, welche diese Lehre, diese nicht göttliche, sondern satanische Gnosis nicht angenommen haben, charakterisirt. Die Beziehung auf die sogenannte Gnosis der Nikolaiten ist hier, selbst abgesehen von der streitigen Formel ὡς λέγουσιν, durch den Ausdruck τὰ βαθέα deutlich indicirt; denn die Tiefen (der Gottheit) erkannt zu haben, war ein wesentliches Vorgeben der Gnostiker. Si bona fide quaeras, concreto vultu, suspenso supercilio *altum est* ajunt. *Tertull.* adv. Valent. 1. — qui profunda Bythi adinvenisse se dicunt. *Iren.* adv. haer. II,

38. Streitig aber ist, ob der Ausdruck *τ. βαϑ. τ. σατ.* aufgefasst werden soll als eine von den „Uebrigen“ selbst gewählte Bezeichnung der gnostischen Irrlehre (*Andr.*, *Areth.*, *Heinr.*, *Züllig*, *Stern*, *Ebrard*), so dass dasselbe Subject in *οὐκ ἔγνωσαν* und in *ὡς λέγουσιν* ist, oder ob zu *ὡς λέγουσιν* die nikolaitischen Gnostiker als Subject zu denken sind, so dass nun der Ausdruck *τὰ βαϑέα τ. σατ.* entweder ganz wie er lautet im Sinne dieser Gnostiker gebraucht ist (*Neander*, apost. Zeitalt. 3. Aufl. II S. 532. *Hengstb.*), oder nach Analogie der Bezeichnung *συναγωγὴ τοῦ σατανᾶ* V. 9 als eine sarkastische Umbildung der gnostischen Rede von den Tiefen, nämlich, wie sie sagen, der Gottheit, wie aber vielmehr in Wahrheit zu sagen ist, des Satans, gemeint ist. So *Vitr.*: Illud *ὡς λέγουσιν* referendum simpliciter est ad *τὰ βαϑέα*. Satanae vox addita est ab ipso Domino (vgl. *C. a Lap.*, *Grot.*, *Calov*, *Wetst.*, *Beng.*, *Eichh.*, *Herd.*, *Ew.*, *de Wette*). Wenn aber in jenem Sinne die ganze Formel *τὰ βαϑέα τοῦ σατανᾶ* als eine den Gnostikern selbst eigene (*ὡς λεγ.*) zu verstehen wäre, so würde sie so wie sie lautet bei den Gnostikern nachgewiesen werden müssen; dies ist weder von *Neand.*, noch von *Hengstb.* geschehen. So empfiehlt sich die Ansicht, dass der Ausdruck *τὰ βαϑέα τ. σατ.* vom christlichen Standpuncte aus aufzufassen sei; dabei erscheint derselbe aber weit schlagender, wenn zu *ὡς λέγουσιν* in Beziehung auf den Hauptbegriff *τὰ βαϑέα* die Gnostiker selbst als Subject gedacht werden, während die weitere Bestimmung *τοῦ σατανᾶ* hervorhebt, dass es in der That nicht um göttliche Tiefen (vgl. 1 Cor. 2, 10. Röm. 11, 33), nicht um göttliche Mysterien (*Iren.* adv. haer. I, 1. II, 39. 48), sondern um Satanstiefen sich handelt, als wenn dieses Urtheil den treu gebliebenen Gläubigen zu Th. in den Mund gelegt, mithin diese als Subj. zu *ὡς λέγουσιν* gedacht werden. — Den Uebrigen zu Thyat. sagt nun der Herr: *οὐ βάλλω — ἥξω.* Den Ausdruck *ἄλλο βάρος* hat man nach zwei Hauptrücksichten, aber mit sehr verschiedenen Modificationen der Auslegung, verstanden, nämlich entweder von der Last des Leidens und der Strafe oder von der Last eines Gesetzes. Die contextmässige Norm für die Auslegung des an sich zweideutigen Ausdrucks liegt in den Worten *πλὴν ὃ ἔχ. κτλ.*, welche keineswegs die „Bedingung“ für die Zusage *οὐ βάλλω ἐφ᾽ ὑμ. ἄλλο βάρ.* (*Ebrard*), sondern eine gewisse Beschränkung (*πλήν*) der vorangehenden Zusage enthalten, indem das *πλήν* dem *ἄλλο* correlat ist. Wenn nun offenbar in den Worten V. 25 die Bethätigung der

christlichen Glaubenstreue gefordert, mithin eine gewisse unerlässliche gesetzliche Bestimmung gemacht oder bestätigt wird, so ergiebt sich, dass jenes ἄλλο βάρος gleichfalls eine Gesetzeslast sein muss, welche eben weil sie weiter greift als die in den Schlussworten V. 25 angedeutete Bestimmung, den Gläubigen nicht aufgelegt werden soll. Bedenkt man nun, dass es sich um Hurerei und Götzenopferessen handelt, und dass gerade in dieser Beziehung die alte Kirche auf dem Concil zu Jerusalem, als unter dem Beistande des heiligen Geistes, eine ausdrückliche Bestimmung getroffen, alles darüber hinaus Gehende aber als ein unerträgliches βάρος abgelehnt hat (Act. 15, 28), so wird man nicht umhin können, eine deutliche Anspielung an jenen Beschluss anzuerkennen und demnach das ἄλλο βάρος von irgendwelcher gesetzlichen Beschränkung der heiligen Freiheit der Gläubigen, welche über das bisher von ihnen treu bewahrte Gebot hinausgeht, zu erklären (vgl. *Primas.*, *N. de Lyra, C. a Lap., Stern, Hengstb.* Vgl. auch *Ew.* II). Das ὃ ἔχετε ist jedoch nicht geradezu das schon früher bekannte und bis dahin treu gehaltene Gebot, vor Hurerei und Götzenopferessen sich zu hüten, sondern der Ausdruck in seiner unbestimmten Weite schliesst die Vorstellung ein, dass die Gläubigen, weil sie das Gebot den Nikolaiten gegenüber treu gehalten haben, eben in ihrem Gehorsam auch den Lohn desselben, das Gnadengut des ewigen Lebens gehabt haben und so dies Kleinod festhalten sollen (vgl. 3, 11), indem sie die bislang getragene Last jenes Gebotes auch ferner tragen. — Wird ἄλλο βάρος von der Last des Leidens verstanden, so kann man nur mit *de Wette* erklären: „kein anderes Leiden, als Ihr schon tragt oder getragen habt.“ Dann muss man aber aus der Erwähnung der ὑπομονή V. 19 auf schon getragene Leiden schliessen, während man, wenn dies die Beziehung von ἄλλο βάρος sein sollte, eine bestimmtere Hinweisung auf erduldete Leiden in dem Vorhergehenden erwarten dürfte. Schief ist die Beziehung auf die V. 22. 23 den Nikolaiten gedrohten Strafleiden, welche den „Uebrigen“ nicht zu Theil werden sollen (*Ew.* I, *Ebrard*). Falsch *Heinr.:* poena ob culpam alterius. Falsch *Grot.:* Jactant illi se rerum multarum cognitione, eam a vobis non exigo, als wenn die Gnosis selbst das ἄλλο βάρ. wäre. Falsch *Beng.:* „da sie an der Isabel und ihren Anhängern Last genug hatten.“ —

V. 26—28. Die Verheissung für den Sieger. — Die durch καί indicirte Verbindung mit V. 25 (vgl. *Beng., de Wette, Hengstb.*) liegt darin, dass der Sieg gewonnen wird durch das

τηρεῖν ἄχρι τέλους τὰ ἔργα μου, welches der Sache nach nichts Anderes ist als das V. 25 gebotene *κρατεῖν*. Auch dem Ausdrucke nach entspricht das *τηρεῖν* jenem *κρατεῖν*, das *ἄχρι τέλους* jenem *ἄχρι οὗ ἂν ἥξω*. Das *τὰ ἔργα μου* findet theils im Gegensatze zu den Werken der Isabel (V. 22. *Eichh.*, *Heinr.*, *Ew.* u. A.), theils in der Verbindung mit V. 25 seine Erklärung: es sind eben solche Werke, wie sie der Herr durch das Gebot, welches er auflegt, fordert. Falsch *Grot.*: Metonymia; nam *ἔργα* dicuntur praecepta de operibus. — Ueber die abgebrochene Construction des Satzes V. 26, indem das *αὐτῷ* auf den absolut vorangestellten Nominativ *ὁ νικῶν κτλ.* zurückgreift, vgl. *Winer* S. 163. 506. — Der wesentliche Sinn der Verheissung *δώσω — πατρός μου* ist der, dass der Sieger an der bei der Zukunft des Herrn ins Werk zu setzenden *βασιλεία* desselben (vgl. 19, 15. 12, 5.) theilnehmen soll. So d. M. Denn sowie der Sohn vom Vater die Gewalt über die Heiden schon empfangen hat (*εἰλ.*), dass er sie mit eisernem Stabe zertrümmert, wie irdene Gefässe (vgl. Ps. 2, 8. 9), so werden die Gläubigen Jesu Christi von ihm, dem Mittler, durch welchen sie schon in der gegenwärtigen Zeit das Königreich haben (1, 6. 9), zur Theilnahme an jener offenbar werdenden Herrlichkeit erhoben werden (3, 21. 20, 6). Die Zukunft des Herrn bringt vollständig und thatsächlich den Sieg über alles Feindliche zuwege; und wer bis zu jener Zukunft treu bleibt, wird dann in voller Entfaltung die königliche Herrlichkeit als Lohn empfangen, deren Besitz im Glauben schon den Sieg über alle Verführung oder Verfolgung von Seiten der Welt bedingt hat. Falsch *Grot.* über *ἐξουσ. ἐπὶ τ. ἐθν.*: Evolvam illum in gradum presbyteri, ut judicet de iis, qui non christiane sed *ἐθνικῶς* vivunt, und V. 27 von der Excommunication (*ῥαβδ. σιδ.* = verbum Dei, cujus pars est excommunicatio). Auch an Bekehrung der Heiden ist weder allein (vgl. *Primas.*, *Beda*, *Alcas.*, welcher den „eisernen Stab" sogar als eine Bezeichnung des Bischofsstabes ansah), noch neben der Vorstellung der zukünftigen königlichen Herrschaft (vgl. *Ebrard*) zu denken. — *ποιμανεῖ* (vgl. 12, 5. 19, 15) nach den LXX Ps. 2, 9 für תְּרֹעֵם (zertrümmern), verwechselt mit תִּרְעֵם (weiden). — In dem Briefe an die Gemeine zu Thyat. hat diese Verheissung ihre Beziehung im Gegensatze zu dem heidnischen Libertinismus der Isabel und ihrer Partei. — *κ. δώσω αὐτῷ τὸν ἀστ. τ. πρ.* V. 28 kann nicht sein gleich *θήσω αὐτὸν κτλ.* (*Eichh.*, vgl. auch *Heinr.*). Dass der Morgenstern, welchen Christus dem Sieger geben will, das corpus glorio-

sum dote claritatis refulgens sei (*N. de Lyra.* Vgl. V. 17), ist eine ganz willkührliche Annahme der exegetischen Rathlosigkeit, welche Andere darauf gebracht hat, mit Beziehung auf Jes. 14, 12 den Morgenstern als den Teufel zu verstehen (vgl. Röm. 16, 20. *Andr.*, *Areth.*), oder als den babylonischen, d. h. den mächtigsten, König der Welt (*Züll.*) Nach 22, 16 Christum selbst zu verstehen (*Primas.*, *Beda*, *Alcas.*, *C. a Lap.*, *Calov*, *Vitr.*, *Wolf*, *Beng.*, *Stern*, *Ebrard*), ist wegen des δώσω, welches eine Gabe des Herrn erwarten lässt (V. 17. 10), nicht möglich. Nach Analogie von Dan. 12, 3. Matth. 13, 43. 1 Cor. 15, 40 fll. wird der Ausdruck im Allgemeinen die gloria illustris (*Aretius*), die himmlische δόξα (*de Wette;* vgl. auch *Hengstb.*), mit welcher der Sieger begabt werden soll, bezeichnen, ohne dass darum der ἀστήρ selbst nichts Anderes als fulgor et radii stellae (12, 1. *Heinr.*, *Ewald*) zu sein braucht *). Doch ist schwerlich von einer Beherrschung des Sternes, ähnlich wie im Vorhergehenden (vgl. *de Wette*), die Rede. Die kühne dichterische Vorstellung scheint vielmehr diese zu sein, dass der Sieger eben deshalb in dem Glanze des Morgensternes strahlt, weil er den Morgenstern selbst in seinem Besitze hat, wie etwa ein Edelstein demjenigen, der ihn trägt, seinen Glanz verleiht. —

Kap. III.

V. 1. Der Art. vor ὄνομα (Rec.) ist nach A. C. *Sin.* 11. 12. al. mit *Beng.* und den Neueren zu streichen. — Das καί vor ζῇς, das sich statt ὅτι findet, von *Mill* (Prol. §. 1007 fl.) vertheidigt, von *Matth.* recipirt, steht in diplomatischer wie in exegetischer Rücksicht dem ὅτι (*Beng.*, *Griesb.* u. A.) nach. — V. 2. στήρισον nach A. C. 4. 6. 8. al. *Lachm.*, *Tisch.* Vgl. Luc. 22, 32. *Winer*, S. 82. Die Form στήριξον (Rec. *Sin.*, *Beng.*) ist, wie die Varianten στηρίζων und τήρησον, Correctur. — μέλλει ἀποθανεῖν) Rec. Das μέλλει hat aber kaum an *Arethas* einen Halt. Richtig nach A. C. *Sin.* 12. 28. Vulg., Syr. Andr. haben *Lachm.*, *Tisch.* u. A. geschrieben: ἔμελλον, worauf auch die Correctur ἔμελλεν (ἤμελλεν. 16) deutet. Die Variante ἔμελλες (ἔμελες, ἤμελλες) findet sich in solchen Zeugen (2. 3. 4. 6. al.

*) *Ew.* II. will die ganze Verheissung V. 28 in 3, 5 einfügen und nach 1, 20 (ἀστ.) deuten. —

Arab. *Matth.*), welche *ἀποβάλλειν* (*ἀποβαλεῖν*) statt des hinreichend gesicherten *ἀποθανεῖν* (A. *Sin.* Vulg. Syr. *Lachm.*, *Tisch.*), neben welchem auch die Var. *ἀποθνήσκειν*, bieten. — *τοῦ θεοῦ μου*) A. C. *Sin.* 2. 6. 7. 9. al. Vulg. Syr. Andr. al. *Griesb.*, *Lachm.*, *Tisch.* Die Auslassung des Pron. bei einigen Zeugen (s. *Beng.* Rec.) ist wie 2, 7 vielleicht nicht ohne theologische Absicht. — V. 3. Die Worte *καὶ ἤκουσας καὶ τήρει* hat *Matth.* nach fünf seiner Codd. (vgl. 2. 3. 4. 6. al. b. *Wetst.*) gestrichen, aber gegen A. C. *Sin.* Vulg. Rec. Edd. — *ἐπί σε* vor *ὡς κλ.* (Rec. *Sin.* gegen A. 12. 28. Vulg. al.) ist aus dem Schlusse entlehnt. — V. 4. *καί* vor *ἐν Σαρδ.* (Rec.) schon von *Mill* (Prol. §. 1248) und *Griesb.* auf Grund von A. C, 2. 4. 6. al. verworfen. — V. 5. Statt *οὗτος* (Rec. *Tisch.*) lies *οὕτως* nach A. C. 2. 3. 9. al. Vulg. *Lachm.* — V. 9. Die Form *διδῶ* (*Lachm.*) ist nach A. C. dem *δίδωμι* der Rec. Edd. vorzuziehen. Vgl. 2, 20 *ἀφεῖς*. *Sin.*: *δέδωκα*. Irrthümlich aus V. 8. — Statt *ἥξωσιν κ. προσκυνήσωσιν* (Rec. *Griesb.*, *Beng.*, *Matth.*) lies *ἥξουσιν κ. προσκυνήσουσιν* nach A. C. *Sin.* 14. 28 (*Lachm.*, *Tisch.*). Ueber den Ind. fut. nach *ἵνα* (22, 14. 6, 11. 14, 13) vgl. *Winer*, S. 258. — V. 12. *ἡ καταβαίνουσα*) A. C. *Sin.* pr. m. 12. 15. al. *Griesb.*, *Beng.* u N. Vgl. 2, 20. *Elz.*: *ἣ καταβαίνει*. — V. 15. *εἴης*) Rec. Aber nach C. *Sin.* 2. 4. al. lies *ἦς* (*Mill*, Prol. §. 1111. *Beng.*, *Lachm.*, *Tisch.* *Griesb.*: *ᾖς*.) Vgl. 2 Cor. 11, 1. — V. 17. Der Artikel vor *ἐλεεινός* (A. 6. 11. al. *Griesb.*, *Lachm.*, *Treg.*, *Tisch.*) ist unsicher (*Sin.* corr.) Er fehlt in C. (*Lachm.*) und ist in grammatischer Hinsicht nicht zu erwarten. Vgl. *Winer*, S. 116 fll. — V. 19. Statt *ζήλωσον* (Rec. *Sin.*) lies *ζήλευε* nach A. C. 2. 4. 9. al. *Lachm.*, *Tisch.* Es findet sich auch die Correctur *ζήλου* (b. *Wetst.*) —

V. 1—6. Der Brief an die Gemeine zu Sardes.

Sardes, die alte Hauptstadt der lydischen Könige, deren letzter Crösus war, in einer reichen, vom goldführenden Pactolus durchströmten, südlich vom Berge Tmolus begränzten Ebene, etwa 13 Stunden südlich von Thyatira und drei Tagereisen östlich von Ephesus belegen, war durch Reichthum und Ueppigkeit ausgezeichnet. Unter Tiberius wurde Sardes nebst elf andern Städten von einem Erdbeben schwer getroffen und mit Beihülfe des Kaisers hergestellt (*Tacitus*, Ann. II, 47). In der Geschichte der christlichen Kirche tritt S. erst um die Mitte des 2. Jahrh. als Bischofssitz des Apologeten Melito wieder hervor (*Eusebius*, H. E. IV, 13. 26. V, 24). Das heutige Sart ist ein ärmliches Dorf. —

Die Gemeine zu S. wird von heftigem Tadel getroffen; doch ist mehr angedeutet als ausdrücklich gesagt, worin die Verschuldung derselben bestand. Nicht an eigentliche, d. h. absichtliche Heuchelei (*Vitr.*) ist zu denken, sondern an eine Lebensweise, welche mit dem äusserlich festgehaltenen Bekenntniss des rechten Glaubens nicht übereinstimmte (vgl. *Ebrard*). Sie hatten einen todten (V. 1. 2) Glauben; sie schliefen in ihrem Glauben, und es fehlte an den Werken und an dem heiligen, reinen Wandel, welcher aus der lebendigen Kraft des wahren Glaubens hervorgeht (vgl. V. 2. 3. 4.) — Die Vermuthung *Ewald's*, dass die Christen zu S. eben um ihres heidnischen Lebens willen von den Heiden nicht belästigt worden seien und dass deshalb in dem Briefe von *θλῖψις* und *ὑπομονή* nicht die Rede sei, ist schwerlich textgemäss. Jedenfalls hatte die Gemeine genug christlichen Schein (V. 1), um die Freundschaft der Heiden abzuhalten. Ob aber dieselbe wirklich keinerlei *θλῖψις* erduldet habe, auch von den Juden nicht, und wie dies etwa zugegangen sei, ist nicht zu erkennen. —

V. 1. *ὁ ἔχων τὰ ἑπτὰ πνεύματα τοῦ θεοῦ*) Neu (*de Wette*) ist diese Bezeichnung des Herrn mehr der Form als dem Sinne nach; denn Christus würde überall nicht der Herr der Kirche sein, in dem Sinne wie das folgende Prädicat und die ganze in den Briefanfängen wiederkehrende Schilderung 1, 12 ffl. besagt, wenn er nicht der wäre, ‚welcher die sieben Geister Gottes hat' (vgl. 1, 4). Christus, als der Sohn Gottes, hat (vgl. 5, 6) den Geist Gottes, als des Vaters; so wirkt und redet Christus durch den Geist in und zu den Gemeinen (vgl. z. B. 2, 7. 11. 17 u. s. w. mit den Eingängen der Briefe), und so erscheinen die beiden Bezeichnungen des Herrn *ὁ ἔχων τ. ἑπτὰ πνεύμ. τ. θ.* und (*ὁ ἔχων*) *τοὺς ἑπτὰ ἀστέρας* (vgl. 1, 16. 20) in ihrer innern Zusammengehörigkeit (vgl. auch *Beng.*, *Ew.*, *Hengstb.*, *Ebrard*). Aber eben weil das *ἔχειν τ. ἑ. πν. τ. θ.* nicht als etwas Einzelnes, sondern als etwas Allgemeines und Principielles von Christo in seinem Verhältnisse zu seiner Kirche gilt, kann jener Ausdruck *ὁ ἔχων κτλ.* nicht in der Weise wie z. B. das *ὁ ἔχ. τ. ὀφθαλμούς κτλ.* 2, 18 und Aehnliches in den Briefanfängen auf irgendeine besondere Bethätigung des Herrn bezogen werden, weder auf seine Allwissenheit, nach welcher er Herzen und Nieren prüft und auch das Verborgene recht richtet (*Vitr.*, *Züll.*, *de Wette*), noch auf seine unbeschränkte Macht zu strafen und zu belohnen (*Hengstb.*). Der Herr bezeichnet sich überhaupt als den, von welchem die geistlichen Lebens-

kräfte der Gemeinen ausgehen (*Beng.*) und welcher so in seinen Gemeinen fortwährend waltet (*Ebrard*), die sieben Geister als seinen Geist sendend, durch denselben redend, strafend, warnend, tröstend, verheissend. In ähnlicher allgemeiner Weise wird das Verhältniss Christi zu den Gemeinen 2, 1. 3, 14 hervorgehoben; ja, auch die specielleren Züge in den übrigen Briefaufschriften mit ihren bestimmteren Beziehungen auf den besondern Inhalt der Briefe, haben zugleich eine ganz allgemeine Bedeutung und lassen die specifische Stellung des Herrn zu seinen Gemeinen überhaupt erkennen. Darum ist es willkührlich, wenn *Ebrard* einen Nachdruck darauf legt, dass Christus „im ersten Theile seines Sendschreibens nicht auf dasjenige Moment seiner Erscheinung (1, 13 fll.) sich beruft, welches hernach (V. 4 fll.) in eine specielle Beziehung zu Sardes gesetzt wird *), auf das weisse Gewand, sondern auf sein allgemeines Verhältniss zu allen den sieben Gemeinen.“ Es ist deshalb auch gar kein Grund vorhanden, diesen „merkwürdigen“ Umstand dahin zu erklären, dass der Brief an die Gemeine zu S. ausser seinem historischen Sinne noch einen besondern „prophetischen Sinn“ habe und, als erstes der auf „synchronistische“ Zustände der Kirche zielenden Sendschreiben, dasjenige unter „den in Folge der Reformation entstandenen Kirchenthümern“ abbilde, in welchem man „die reine Lehre hat und ihrer sich rühmt, aber die Lehre und das objective Kircheninstitut so überschätzt, dass man darüber die stete Reformation des Lebens verabsäumt“ (S. 572).

Von *οἶδα* hängt zunächst der Accus. *σου τὰ ἔργα*, dann das Satzglied *ὅτι ὄν. ἔχ. κτλ.*, vor welchem nicht ein *καί* eingeschoben werden darf (*de Wette:* „*und* dass du den Namen hast“), ab (vgl. V. 15). Das innere Verhältniss der beiden ohne ausdrückliche Verbindung neben einander gestellten Aussagen ist dieses, dass der Herr eben vermöge seiner Erkenntniss der unvollkommenen (V. 2) Werke der Gemeine weiss, dass dieselbe, obwohl sie den Namen hat, dass sie lebe, doch in Wahrheit todt ist. Der Ausdruck *ὄνομα ἔχεις* spielt weder auf den Eigennamen des Bischofs, etwa Zosimus, Vitalis u. dgl. (*C. a Lap.*, *Beng.*) noch auf den Amtsnamen desselben (*Hengstb.*) an, sondern bezeichnet den Ruf und das Ansehen der Gemeine (*N. de Lyra,*

---

*) Dies ist nicht einmal ganz richtig, die ‚weissen Kleider‘ 3, 4 ff. stehen mit dem Talar des Herrn (1, 13) nicht in specieller Beziehung.

Zeger, Aret., Ewald u. A.), aber in dem sogleich ausdrücklich hervorgehobenen Gegensatze gegen die wirkliche Wahrheit (*de Wette, Ebrard*). Vgl. *Herodot* VII. p. 485 (bei *Wolf*): ἡ στρατηλασίη — ὄνομα μὲν εἶχε, ὡς ὑπ' Ἀθήνας ἐλαύνει, κατίετο δὲ ἐς πᾶσαν τὴν Ἑλλάδα. — Das „Leben," wenn es wirklich vorhanden wäre und dann auch kräftig sich erweisen müsste, würde das secundum Christum vivere (*Grot.*) sein: so aber gilt das Urtheil: νεκρὸς εἶ, d. h. nicht morti proximus (*Eichh.*), sondern anstatt des freilich anscheinenden, in der That aber mangelnden Lebens ist der Tod da. Dies ist allerdings nicht unbedingt zu verstehen, sondern nach dem Folgenden, schon nach V. 2, wo der Ruf zum Wachen erschallt, mithin das Todtsein als ein Schlafen vorgestellt ist (vgl. Eph. 5, 14), so zu beschränken, wie es die geistliche Bedeutung der Ausdrücke ζῇς und νεκρὸς εἶ gestattet. Vgl. Jac. 2, 17.

V. 2. γίνου γρηγορῶν) *werde wachend.* Den Begriff deutet *Grot.* zu unbestimmt: cave ab omnibus peccatis, *N. de Lyra* mit einer schiefen Beziehung: vigilans ad *cognitionem* defectuum in te et tuo grege. Der Herr fordert den Zustand des geistlichen Wachseins, welcher der Trägheit und Sicherheit, als dem geistlichen Schlafe oder Tode, entgegensteht und in heiligem Wirken und Wandeln (vgl. Ephes. 5, 8—14) sich bethätigt. Auf der wesentlichen Gleichbedeutung der beiden Vorstellungen des geistlichen Todes und Schlafes beruht der Anschluss der Forderung γίνου γρηγορῶν an das Urtheil νεκρὸς εἶ und wiederum die mit dem γίνου γρηγορῶν verbundene Ermahnung καὶ στηρ. τ. λ. ἃ ἐμ. ἀποθανεῖν. Weiter erklärt sich aus dem eigentlichen Begriffe der einen wie der andern bildlichen Bezeichnung das letzte Glied von V. 2, in seinem Anschlusse mit γάρ und seiner Beziehung auf die *Werke* (vgl. auch V. 4). — καὶ στήρισον τὰ λοιπὰ ἃ ἔμελλον ἀποθανεῖν) *Grotius:* Vide ne unum crimen negligendo plane fias flagitiosus. So erscheinen τὰ λοιπά als das an der eigenen Seele noch übrige Gute (*Beng.*), quae hucusque tibi mansere virtutes, wie *Ewald* sagt, welcher durch die bei seiner Textrecension (ἃ ἔμελλες ἀποθανεῖν) nothwendige Erklärung: confirma cetera quae moriendo, otiando amissurus es, jene Deutung von τὰ λοιπά am wenigsten empfiehlt *). Die neutrale Form hindert keineswegs, den Ausdruck persönlich, d. h. auf solche Theile der ganzen Gemeine zu beziehen, welche schon im Begriffe waren zu sterben (vgl. Ezech. 34,

*) *Ew.* II.: „das Uebrige, *warum* Du absterben wolltest." —

4. 1 Cor. 1, 26 fl.). So *Andr.*, *Areth.*, *Calov*, *Vitr.*, *Eichh.*, *de Wette*, *Ebrard* u. A. Auf diese persönliche Beziehung führt sowohl die Vorstellung des ἀποθανεῖν (vgl. das νεκρὸς εἶ. V. 1) als auch das στήρισον (Luc. 22, 32. 1 Thess. 3, 2. 13. 2 Thess. 2, 17. Röm. 1, 11. 16, 25. Jac. 5, 8. Vgl. Ps. 51, 14. 112, 8). Man darf nur nicht unter der Voraussetzung, dass der Engel der Gemeine der Bischof oder das Collegium der Vorsteher sei, „das Uebrige“ von den Laien (*Hengstb.*) verstehen; sondern die in ihrer Einheit und Gesammtheit angeschaute und eben wegen ihres gliedlichen Zusammenhanges in solidum verantwortlich gemachte Gemeine (s. zu 1, 20. 2, 15) hat in der thatsächlichen Wirklichkeit einestheils (V. 4) noch kräftig lebendige Glieder, aber auch anderntheils und zwar in überwiegender Mehrzahl solche, welche nur durch Stärkung von Seiten der in ihrer Gesammtheit zum wirklichen, wachen Leben sich wieder aufraffenden Gemeine vor dem schon drohenden Tode bewahrt werden können. — Das Impf. ἔμελλον kann vom Standpunkte des Briefschreibers aus, ähnlich wie der Aor. ἐμαρτύρησε 1, 2, verstanden werden (*Ew.*); wahrscheinlicher aber ist dass, wie in dem sogleich folgenden εὕρηκα, der Herr selbst, welcher ja redet, auf die von ihm vorgenommene Untersuchung der Gemeine zurückblickt (vgl. *de Wette*; auch *Volkm.*) — οὐ γὰρ εὕρηκα κτλ.) Begründet wird die ganze vorhergehende Ermahnung an die Gesammtgemeine, dass sie wachend werden und zu neuem regen Leben sich aufrichtend ihre schon absterbenden Glieder stärken solle, durch die Hinweisung auf ihre mangelhaften Werke, an welchen eben für des Herrn Auge sichtbar geworden ist, dass sie todt (V. 1) oder schlafend sei. Mit ἔργα ist, wie V. 1 (vgl. Matth. 7, 20 fl. *Hengstb.*) die gesammte Bethätigung des innern Lebens im äusserlichen Thun und Wandeln bezeichnet; nicht die „guten Werke“ (*Ebrard*) sind gemeint, als wenn dieselben nur deshalb, weil sie nicht ganz *voll* in ihrer Güte wären, getadelt würden. Diese an sich allerdings mit dem Wortlaut nicht unverträgliche Vorstellung ist nach dem Vorhergehenden viel zu matt. Eher dürfte man mit *de Wette* eine Litotes anerkennen: „Deine Werke sind nichts weniger als vollkommen.“ Aber gerade in der einfachen Bestimmtheit wie die Worte aus dem Munde des Herrn, der seine Gemeine richtet, hervorgehen, haben sie ihre kräftigste Bedeutung. Die Werke der Gemeine hat der Herr, welcher sie nach der absoluten Norm (ἐνώπιον τοῦ θεοῦ μου d. h. Deo teste et judice. *Grot.*, *Vitr.*, *de Wette* u. A.) gemessen hat (vgl.

1 Joh. 3, 4), nicht *erfüllt*, also dem Masse nicht entsprechend, gefunden (vgl. Col. 4, 12. Joh. 16, 24. 17, 13. 1 Joh. 1, 4. 2 Joh. 12). Ob viel oder wenig an der erforderlichen Fülle der Werke gefehlt habe, ist gar nicht zu fragen; genug, dass das einzig und unbedingt geltende Mass nicht erreicht ist. Die ausdrückliche Hinweisung auf die absolute Norm aller christlichen Sittlichkeit ist hier um so schlagender, weil die Gemeine nach menschlichem Urtheil den Namen hat, dass sie lebe (V. 1. *Hengstb.*). — Falsche Beziehungen bei *Grot.:* varius es, quaedam bene agis, alia male, und bei *Bengel:* „wiewohl der Anfang gut war.“ —

V. 3. Aus dem Vorwurfe (V. 1. 2) folgt (*μνημ. οὖν.* 2, 5. Vgl. 2, 16) die Ermahnung zur Busse. Das *πῶς* darf weder ausdrücklich in ein *ποία* umgesetzt (*Heinr.*) noch in einem darauf hinauslaufenden Sinne erklärt werden (*Grot.:* qualem doctrinam ab apostolis acceperis. *de Wette* und *Hengstb.:* „von welcher Art das war, was —“). Richtig *Castalio:* quomodo institutus fueris. Vgl. *Aret.*, *C. a Lap:*, *Vitr.*, *Beng.*, *Ew.*, *Ebrard.* Aber es wird nicht hervorgehoben, „wie fein“ die Gemeine die Lehre angenommen d. h. wie gut sie ihr Glaubensleben angefangen habe (*Beng.* Vgl. V. 2); es wird auch nicht an die Einfalt und Lauterkeit der apostolischen Predigtweise erinnert (*Vitr.*). Contextmässig erläutert *Ebrard:* „das Was, welches Sardes empfangen hatte, hatte es bewahrt, aber das Wie, die Art, wie es dieses Was dereinst aufgenommen und gehört hatte, hatte es verloren. Einst hatte es aufgenommen — mit heiligem Herzenseifer, jetzt nimmt es auf mit dem Kopfe.“ Eine Beschreibung des *πῶς* sowohl in Betreff der apostolischen Verkündigung als auch der Annahme von Seiten der Hörenden giebt Paulus 1 Thess. 1, 5 fll. 2, 1 fll. 1 Cor. 2, 1 fll. Die Beweisung des Geistes und der Kraft, in welcher das Predigen geschieht, ist auch der rechten Art und Weise des Hörens und Annehmens eigen, indem dasselbe ein zur Heiligung wirksames ist. Vgl. Ephes. 4, 20. Col. 2, 6. So muss in der That die Erquickung und Erfrischung des absterbenden christlichen Lebens in die Erinnerung (*μνημον.*) an die ursprüngliche Aufnahme des Evangeliums, durch welche das neue „heilige Leben“ gewirkt worden ist, gesetzt werden. Auch die beiden andern Momente der Ermahnung, *καὶ τήρει καὶ μετανόησον*, und zwar in dieser Folge, haben ihr Recht, weil die empfangene göttliche Wahrheit, wenn sie bewahrt wird, in sich selbst die Kraft hat, die rechte Busse zu bewirken und so das neue Leben je mehr und mehr zu reinigen, zu stärken und zu vollenden.

— Nicht ohne Künstelei unterscheidet *Bengel* das εἴληφας („mit dem Herzen“) von dem ἤκουσας („mit dem Ohre“) und bemerkt dann zu τήρει: „damit du nicht vergeblich empfangen habest,“ und zu μετανόησον: „damit Du nicht vergeblich gehört habest.“ Gegen jene sachliche Unterscheidung von εἴληφας und ἤκουσας — die vielmehr nur in der Vorstellungsweise liegt (Joh. 17, 8. 1 Cor. 11, 23) — spricht schon die Wortfolge, welche man umgekehrt erwarten müsste; die statuirte Beziehung der beiden Begriffe τήρει und μετανόησον ist an sich selbst willkührlich. — Den Wechsel von Pf. und Aor. kann man, wenn die feine Unterscheidung von dem Verf. wirklich beabsichtigt war, nur mit *Ew.* II. erklären: der heil. Geist erscheint als noch immerhin in der Gemeine, die ihn einst empfangen hat, vorhanden; das erste Hören des Evangeliums aber liegt einfach in der Vergangenheit. Mit dem so verstandenen Pf. εἴληφ. verträgt sich das Urtheil V. 1 (νεκρ. εἶ), weil dies nicht absolut ist. S. o. und vgl. V. 4. — Im zweiten Satze von V. 3 folgt, ähnlich wie 2, 5. 16, die Drohung für den Fall, dass die Forderung des Herrn nicht erfüllt wird. Das der gegenwärtigen Stelle eigenthümliche οὖν zeigt aber nicht an, dass bei dem bösen Zustande der Gemeine die Vergeblichkeit der Ermahnung vorausgesetzt werde (*de Wette*) — dagegen spricht schon das ἐάν, welches das Zukünftige als so oder anders möglich erscheinen lässt (*Winer* S. 260. 262) — sondern bezieht sich entweder auf die vorangehende Ermahnung („da Du so kräftig geweckt und gewarnt bist“. *Beng.*) oder auf die Anklage V. 2 („da Du so sehr der Busse bedarfst.“ *Hengstb.*). Richtiger erscheint das Letztere, weil der Ausdruck γρηγορήσῃς auf V. 2 zurückgreift. — ἥξω ὡς κλέπτης) Nicht allein im Ausdruck gründet sich uns. St. auf Matth. 24, 42 fll., sondern die ganze Anschauungsweise, nach welcher das besondere Gericht über eine einzelne Gemeine als eine Bethätigung des zum Endgericht kommenden Herrn erscheint (vgl. 2, 5. 16), ist in den eschatologischen Reden des Herrn präformirt, indem dort das besondere Gericht über Jerusalem mit dem Endgerichte bei der Parusie zusammen angeschaut wird. — οὐ μή) Vgl. *Winer* S. 449. — ποίαν ὥραν) Der Accus. als Zeitbestimmung (Joh. 4, 52. Act. 10, 3) ist nicht allein hebräisch (*de Wette, Ebrard*), sondern auch griechisch. Vgl. *A. Matthiae*, ausführliche griech. Gramm. §. 424. 3. *Winer* S. 205. —

V. 4. Der bisherigen Anklage, Bussermahnung und Drohung, von welcher die Gesammtgemeine betroffen wurde,

ist in Ansehung einzelner Mitglieder das Lob, dass diese von der allgemeinen Sündhaftigkeit sich rein erhalten haben, und eine entsprechende Verheissung, beschränkend entgegenzusetzen (ἀλλ'). Vgl. 2, 4. 6. — ἔχεις) weil sie als Glieder der Gesammtgemeine angehören. *Bengel:* „Diese, ob ihrer wohl wenig waren, hatten sich nicht abgesondert: sonst *hätte* der Engel der Gemeine sie nicht." — ὀνόματα) Homines nominatim recensiti (*Vatabl.*) Vgl. 11, 13. Act. 1, 15. Num. 1, 2. 18. 20. *Ewald.* Eine Anspielung auf das ὄνομα ἔχεις V. 1 (*Hengstb.*, *Ebrard*) ist nicht zu erkennen, weil die Vorstellungsweise dort eine ganz andere ist, als hier. — ἃ οὐκ ἐμόλυναν τὰ ἱμάτια αὐτῶν) Der bildliche Ausdruck wird willkührlich gepresst, wenn die ἱμάτια auf irgendetwas Specielles gedeutet werden, sei es auf die Leiber, als die Bekleidung der Seele (*Areth.*, *Zeger*), oder auf die Gewissen (*Alcas.*, *Tirin.*, *Grot.*, *Pric.*) oder gar auf die im Glauben anzuziehende Gerechtigkeit Christi (*Calov*). Ohne allen Grund ist es ferner, wenn *Ebrard* in dem ganzen bildlichen Ausdrucke eine Erinnerung an „geistliche Selbstbefleckung aus geistlicher Selbstverliebtheit," an „geistliche Onanie," finden will. Schon dadurch thut man dem Bilde zu viel, wenn man die vorausgesetzte Reinheit der Kleider aus der Taufe herleitet, unter verkehrter Berufung auf 7, 14 (*Beda*, *Rib.*, *C. a Lapide;* vgl. *Zeg*,, *Hengstb.*) Mit Recht bleibt schon *N. de Lyra* bei der allgemeinen Vorstellung des maculari per peccatum stehn (vgl. auch *Ew.*, *de Wette*, *Bleek*, *Stern*), in welchem Sinne allenfalls gesagt werden kann, die ἱμάτια seien ipsa vita et actiones operum (*Aretius*) oder professio et mores (*Vitr.*). Man hat überall nicht zu fragen, was unter den Kleidern eigentlich gemeint sei, sondern das ganze Bild von der Beschmutzung der Kleider ist eine Bezeichnung des unlautern und unheiligen Lebens und Wandelns (vgl. V. 2). — Der lobenden Anerkennung entspricht die Verheissung des Lohnes: καὶ περιπατήσουσιν μετ' ἐμοῦ ἐν λευκοῖς (sc. ἱματίοις). Falsch *Aretius*, welcher die „weissen Kleider" mit den unbefleckten Kleidern identificirt: studio bonorum operum perdurabunt. Die weissen Kleider, mit ihrer „hellen Siegesfarbe" (*Beng.*) sind den Himmlischen eigen (V. 5. 6, 11. 7, 9. 19, 8). Mit Christo (μετ' ἐμοῦ. Vgl. Luc. 23, 43. Joh. 17, 24) werden die, welche im irdischen Leben ihre Kleider unbefleckt erhalten, in weissen Kleidern wandeln, indem sie so geschmückt, in statu gloriae immortalitatis (*N. de Lyra*), vor dem Stuhle Gottes und des Lammes, im vollen, seligen Genusse seiner Gemeinschaft leben werden. Je bestimmter

aber die Verheissung *περιπ. μετ' ἐμ. ἐν λευκοῖς* zu dem anerkennenden Zeugniss *ἃ οὐκ ἐμόλυναν τ. ἱμ. αὐτ.* in Beziehung steht — wie noch besonders durch den Zusatz *ὅτι ἄξιοί εἰσιν* markirt wird — desto entlegener erscheint die Nebenbeziehung auf das himmlische Priesterthum der Seligen, welches durch die weissen Kleider angezeigt sein soll, zumal wenn man dabei an die jüdische Sitte denkt, dass die vor dem Synedrium geprüften Priester, je nachdem an ihren Leibern ein Fehler gefunden wurde oder nicht, mit schwarzen oder weissen Kleidern angethan wurden (*Schöttgen* z. uns. St. Vgl. *Vitr.*, *Züll.*). — *ὅτι ἄξιοί εἰσιν*) Die Begründung ganz in dem 16, 6 dargelegten Sinne (vgl. 14, 13. Röm. 2, 6. 2 Cor. 5, 10). Wie dort die, welche Blut vergossen haben, Blut trinken müssen, so werden hier den Unbefleckten weisse Kleider verheissen, weil sie dessen würdig sind. Die zu Grunde liegende Idee der Vergeltung (*de Wette*) — vgl. 16, 5 das *δίκαιος εἶ* — führt aber auch an uns. St., wo von Belohnung die Rede ist, nicht auf die römisch-katholische Vorstellung von einem meritum, weil, wie *Calov* der Sache nach richtig sagt, Christus solus per fidem dignos facit. Das Leben selbst (vgl. V. 1) mit allen seinen Kräften, welches von denen bethätigt wird, die ihre Kleider nicht befleckt haben, ist eine freie Gnadengabe des Herrn; von einem meritum würde nur dann die Rede sein können, wenn der Mensch sich selbst mit eigner Kraft unbefleckt erhielte. So aber bezeichnet Johannes nur congruentiam quandam inter actus et honorem actibus redditum, etiamsi honor superet actum (*Grot.*. Vgl. *Vitr.*).

V. 5. *ὁ νικῶν*) Die Bestimmung dieses am Ende jedes Sendschreibens gleichmässig wiederkehrenden, also nicht mit *οὕτως* zu verbindenden Begriffs ergiebt sich auch hier aus dem Vorhergehenden. Gemeint ist die kräftige Erweisung des im Glauben empfangenen Lebens, welche nicht ohne siegreichen Kampf mit der Welt und dem eigenen Fleische stattfinden kann. Eine ausdrückliche Zurückweisung auf das Vorhergehende giebt das *οὕτως*, welches die hier dem Sieger ertheilte Verheissung (*οὕτ. περιβ. ἐν. ἱμ. λευκ.* Vgl. zu dem *ἐν* Matth. 11, 8. *Winer* S. 346 fl.) als mit derjenigen, welche V. 4 dem seine Kleider nicht Befleckenden gegeben war, zusammenfallend erscheinen lässt (vgl. auch *Ebrard*, *Volkm.*). — Die zweite Verheissung *καὶ οὐ μὴ ἐξαλείψω τὸ ὄν. αὐτ. ἐκ τ. βίβλ. τ. ζωῆς* steht gleichfalls in Beziehung zu dem Vorhergehenden, weil nur der, welcher nicht allein den Namen hat, dass er lebe, sondern wirklich lebt (vgl. V. 1), in dem Buche des Lebens

angeschrieben bleiben kann. Das Bild von dem Buche des Lebens (13, 8. 17, 8. 20, 12. 21, 27. Vgl. Ps. 69, 29. Jes. 4, 3. Exod. 32, 32 fl. Dan. 12, 1. Phil. 4, 3. Luc. 10, 20) ist nicht von den tabulis genealogicis sacerdotum (*Vitr.*, *Schöttgen*. S. zu V. 4) hergenommen, sondern von dergleichen Listen, wie sie z. B. die Obrigkeiten führten und in welchen die verstorbenen Bürger gestrichen wurden (vgl. *Wetst.*). Eingeschrieben in das Buch des Lebens wird der Mensch, wenn er des neuen, geistlichen Lebens theilhaftig wird (vgl. V. 1), wenn er die lebendig machende Wahrheit empfängt (vgl. V. 3), oder ein Kind und Erbe Gottes wird durch den Glauben an Christum (bei der Taufe. *C. a Lapide*). Der Name des Siegers, des treu Bleibenden und würdig Wandelnden, wird nicht ausgetilgt aus dem Buche des Lebens; der Sieger empfängt also dereinst den himmlischen Gnadenlohn des ewigen Lebens bei dem Herrn, während die in dem Buche des Lebens nicht Geschriebenen von dem Herrn verworfen werden (vgl. 20, 15. 21, 27). — Noch auf eine dritte Weise wird die dem Sieger gegebene Verheissung ausgedrückt: καὶ ὁμολογήσω κτλ. Dies steht allerdings, wie schon die Wiederkehr von τὸ ὄνομα αὐτοῦ andeutet, mit dem unmittelbar Vorhergehenden im Zusammenhange, aber nicht so, wie *Eichh.* beschreibt: et quoties ex illo (sc. libro vitae) recitabitur, laudes ejus declarabo. Mit der Vorstellung von dem Buche des Lebens ist die der oftmaligen Verlesung des Namens an sich nicht verträglich (vgl. auch 20, 12 fll.); und das ὁμολογ. κτλ. kann nur (vgl. Matth. 10, 32. Luc. 12, 8) den Sinn haben, dass der als Richter sprechende Herr ausdrücklich bezeugt, dass er den (im Buche des Lebens verzeichneten) Namen des Siegers als den Namen eines der Seinigen kennt, dass also der Genannte ihm, dem Herrn, zugehört und deshalb an der Herrlichkeit seines Reiches Theil haben soll (vgl. 21, 27. 19, 9. Matth. 7, 23. 25, 12).

V. 7—13. Der Brief an die Gemeine zu Philadelphia.

Philadelphia in Lydien, nach dem Gründer, dem Könige Attalus Philadelphus von Pergamus benannt, lag etwa 13 Stunden südöstlich von Sardes, gleichfalls am Fusse des Tmolus. Das heutige Alah Schahr, eine von Türken und Christen bewohnte, nicht ganz unbedeutende Stadt, enthält viele Ruinen des alten Phil. — Von der christlichen Gemeine zu Phil. enthält der apokalypt. Brief die erste Spur. Eine christliche Prophetin Ammia zu Phil. wird erwähnt (vgl. *Euseb.* H. E. V, 17). Nach den Const. Apost. VII, 46 soll Petrus den ersten Bischof Demetrius dort eingesetzt

haben. Manche Ausleger (vgl. *N. de Lyra*) haben einen Bischof Quadratus (vielleicht nach *Euseb.* a. a. O. vgl. III, 37) für den Empfänger des apokalyptischen Schreibens gehalten. Der Apologet Quadratus war Bischof zu Athen (H. E. IV, 23). — Die Gemeine war, ähnlich der zu Smyrna (2, 9), der Feindseligkeit der Juden ausgesetzt, hatte aber, obwohl keineswegs von einer imponirenden Bedeutung durch ihren Umfang oder andere äusserliche Verhältnisse, mit geduldiger Treue den Namen des Herrn Jesu bekannt (V. 8); unter den dieser Gemeine ertheilten Verheissungen ist deshalb auch die des wahrhaften Sieges über die feindseligen Juden, welche in aller Demuth die Theilnahme des an der Gemeine erkannten Heiles suchen werden (V. 9). Von dieser Beziehung auf das Judenthum zeugt auch die ganze Vorstellungs- und Ausdrucksweise des Briefes, die mit besonderer Bestimmtheit auf den göttlichen Grund des Alten Testaments sich stützt, so dass, im Gegensatz zu dem falschen Judenthum als der Synagoge des Satans, die Gemeine Jesu Christi um so deutlicher als das wahre Volk Gottes erscheint. —

V. 7. Die Bezeichnung des Herrn ist allerdings nicht unmittelbar und in ihren einzelnen Momenten aus 1, 12 fll. entnommen, sondern ist mit Beziehung auf den Inhalt des nachfolgenden Briefes gebildet (vgl. *Ebrard*); indessen ist die wesentliche Meinung der hier gebrauchten Prädicate keine andere als die in der ganzen Schilderung 1, 12 fll. ausgedrückte, indem nur die eigenthümliche Weise der Darstellung durch den Gegensatz wider das falsche Judenthum bedingt wird. Christus, der von der „Synagoge des Satans" verworfene und gelästerte, ist dennoch der schlechthin Heilige, der wahre Messias und Herr der Kirche. — *ὁ ἅγιος*) Falsch *Eichh.*, *Heinr.*: legatus divinus. Unrichtig bezogen wird der Begriff der Heiligkeit von *Calov*: Christus, der Heilige, als Vorbild für die Heiligkeit der Bischöfe; von *Vitringa* (vgl. auch *Züll.*): Christus, der Heilige Israels (Jes. 6), als Antitypus des Hohenpriesters, als Präfect des himmlischen Heiligthums; von *Ewald* (vgl. auch *de Wette*, *Stern* u. A.): qui ob ipsam suam sanctitatem injuriam Christianis a superbis Judaeis illatam ulciscitur — man kann dabei 6, 10 vergleichen, wo aber diese energische Aeusserung der Heiligkeit in der richtenden Gerechtigkeit ausdrücklich markirt wird. Zu unbestimmt in der Beziehung *Ebrard*: dem alles, auch das geschminkteste Widergöttliche ein Greuel ist. Das *ὁ ἅγιος* wie das *ὁ ἀληθινός* erhält erst im Zusammenhange mit dem *ὁ ἔχων τ. κλεῖν*

κτλ. und im Hinblick auf den nachfolgenden Brief seine lebendige Beziehung. Unrichtig sind alle Deutungen des *ὁ ἀληθινός*, welche auf der Voraussetzung beruhn, dass *ἀληθινός* soviel wie *ἀψευδής* oder wie *ἀληθής* bedeute (vgl. dagegen *Meyer* zu Joh. 7, 28. *Trench*, Synonyms of the N. T. Cambr. 1854 §. 8), während *ἀληθινός* „ächt, seiner Idee, seinem Namen entsprechend" heisst. So nennt sich der Herr 3, 14 *ὁ μάρτυς ὁ πιστὸς καὶ ἀληθινός*, weil er ein zuverlässiger und eben deshalb ein solcher Zeuge ist, welcher diesen Namen wirklich verdient. Vgl. 6, 10. 19, 2. 9. 16, 7. Joh. 17, 3 (vgl. Jes. 65, 16 LXX) 1 Joh. 5, 20 fl. Hebr. 9, 24. Auch Stellen wie 21, 5. 22, 6. 15, 3. Hebr. 10, 22 sind nach dieser Vorstellung zu erklären. Unrichtig also an uns. St. *Vitr.:* Christus, als der Mittler der göttlichen Wahrheit, als der Träger des wahren Urim und Thummim; *Calov:* quia vult ut veritatis verbum custodiant, qui ab ipso acceperunt; *Ewald, Stern* u. A.: der seine Verheissungen in Betreff des Lohnes für die Treuen erfüllen wird; *Ebrard:* der nicht einstimmen wird in die Lüge derer, welche Philadelphia lästern, sondern seinerzeit (V. 10) die Wahrheit an das Licht bringen wird. Die eigentliche Bedeutung des Ausdrucks *ἀληθινός* haben *Alcas.*, *C. a Lap.*, und *Grot.* (vgl. *Ew.* II.) richtig erkannt, aber unrichtig angewandt, indem sie die beiden Prädicate *ὁ ἅγιος*, *ὁ ἀληθινός* zusammenzogen: qui habet veram, perfectam sanctitatem — eximie sanctus. Aber das *ὁ ἀληθ.* hat eine wichtige Bedeutung für sich selbst (vgl. 19, 11). Das Richtige hat *Hengstb.* angedeutet, indem er im Hinblick auf V. 9 an die durch Justinus M. bezeugten Lästerungen der Juden, welche in dem Herrn nur den „Gehängten," also einen falschen Messias, sehen wollten, erinnert. Solchen lästernden Juden gegenüber wird Christus als der schlechthin Heilige und, was damit zusammenhängt, als der Wahrhaftige, d. h. als der wirkliche und ächte Messias, Erbe und Herr der ächten, bleibenden Theokratie (*ὁ ἔχ. τ. κλ. τ. Δαυΐδ κτλ.*) bezeichnet; denn die Beziehung für *ἀληθινός* ergiebt sich aus dem Zusammenhange des Briefs überhaupt und aus der Verbindung mit den Prädicaten *ὁ ἅγιος* und *ὁ ἔχων κτλ.* insbesondere. In ähnlichem Sinne haben schon die Apostel in ihren Reden an die Juden die Heiligkeit und demgemäss die wahre Messianität und die Gottessohnschaft des Gekreuzigten geltend gemacht (Act. 3, 14. 4, 27. 30. 7, 52. 13, 35. Vgl. Joh. 13, 19.) — *ὁ ἔχων τὴν κλεῖν Δαυΐδ κτλ.*) Falsch ist die mit Rücksicht auf 1, 18 (vgl. 2 Reg. 23, 10) gemachte Conjectur *τ. κλεῖν Τάφεθ* (*Τώφεθ*)

b. *Wolf*. Ohne Grund erklärt *N. de Lyra* (vgl. auch *Primas.*, *Vieg.*, *Zeger*) den Schlüssel Davids, unter Berufung auf Luc. 11, 52. 24, 32, von der potestas aperiendi intellectum scripturarum, und demgemäss die Worte *ὁ ἀνοίγων κτλ.*: nullus potest impedire ab intellectu scripturarum eos, quos vult erudire, nec aliquis potest eas intelligere nisi ipso reserante. Aehnlich zu V. 8. Gleichfalls errathen ist die Erklärung *Alcasar's* von dem Kreuze Christi, als dem instrumentum omnipotentiae. Mit Recht ist der „Schlüssel Davids" und die folgende Beschreibung der Führung desselben von fast allen Auslegern im Allgemeinen auf die dem Herrn eigene höchste Macht (vgl. Matth. 28, 18) im Reiche Gottes gedeutet. Der Ausdruck enthält eine Anspielung auf Jes. 22, 22 (wo über Eljakim gesagt ist: *δώσω αὐτῷ τὴν κλεῖδα οἴκου Δαυὶδ ἐπὶ τῷ ὤμῳ αὐτοῦ, καὶ ἀνοίξει καὶ οὐκ ἔσται ὁ ἀποκλείων, καὶ κλείσει καὶ οὐκ ἔσται ὁ ἀνοίγων*), aber auch (*Hengstb.*, *Ebrard*) eine sinnvolle Abweichung von jener Stelle, indem der Herr hier als der erscheint, welcher den Schlüssel nicht zum Hause Davids (wie *Grot.*, *Calov*, *Ew.*, *de Wette* u. A. auch hier erklären), sondern den „Schlüssel Davids" hat. Sonach wird der Herr nicht als ein zweiter Eljakim, als Antitypus desselben, vorgestellt — was auch an sich ungehörig ist — sondern er erscheint in einer Reihe mit dem Könige David selbst, als Erbe seines Königshauses und Königreichs (vgl. 5, 5. 22, 16. Luc. 1, 32). Der Schlüssel Davids kommt dem zu, welcher, wie David selbst, in dessen Königshause — nicht im Tempel (vgl. *C. a Lap.*, *Vitr.*, *Züll.* u. A.) — Eigenthumsrecht hat und Herr ist*), mithin in dem ganzen Davidischen Reiche. Dies gilt aber von Christo, als dem neuen David (vgl. Hos. 3, 5. Jer. 30, 9. Ezech. 34, 23 fl. 37, 24 fl.), in unbedingter Weise, weil der alte David mit seinem theokratischen Reiche nur ein weissagendes Vorbild des Herrn und seines ewigen Reiches gewesen ist. Aehnlich wie Act. 2, 29 fll. 13, 22 ff. 33 fll. wird dies hier den ungläubigen Juden gegenüber geltend gemacht. — *ὁ ἀνοίγων κτλ.*) Die Construction ist im zweiten Gliede hebräischartig (*de Wette*), indem das Particip. in das Temp. fin. übergeht (vgl. z. B. Am. 5, 8), ohne dass deshalb ein *ὃς* vor *κλείει* zu ergänzen ist (*Beng.*). Die ganze Vorstellung *ὁ ἀνοίγων — οὐδεὶς ἀνοίγει* ruht auf dem Prädicate *ὁ ἔχων τ. κλεῖν τ. Δ.* und ist eine Explication desselben. Zu enge aber wird die Vorstellung gefasst einerseits von

*) Vgl. auch *Ahrens*, a. a. O. S. 13.

denen, welche — unter Vergleichung von Matth. 16, 19 — an die Macht Christi, die Sünden zu vergeben und so in das Himmelreich aufzunehmen, denken (*C. a Lap.*, *Vitr.*, *Eichh.* u. A.), andererseits von denen, welche aus V. 8 (*θύραν ἀνεῳγμ.*) eine beschränkende Bestimmung für V. 7 entnehmen und daran denken, dass Christus die Gelegenheit zum Eintritt in sein Reich öffnet (*Ew.*; vgl. *de Wette, Ebrard*), während vielmehr V. 8 nur ein specielles Moment aus dem V. 7 viel allgemeiner Gesagten, auch nach der andern Seite hin (*καὶ κλείει κτλ.*) geltend Gemachten, hervorgehoben wird. Es ist nicht einmal der Unterschied von irdischem und himmlischem Reiche zu markiren, sondern dasselbe in seiner einheitlichen Ganzheit zu denken, wie Christus, als der Herr und König des Reiches, in dasselbe aufnimmt oder davon ausschliesst (vgl. *Calov, Stern, Hengstb.* u. A.). Es wird von Christus, ganz im Zusammenhange mit allen vorhergegangenen Prädicaten und mit dem nachfolgenden Briefe (insbes. V. 9. vgl. V. 12) diejenige Machtvollkommenheit ausgesagt, welche ihm als dem wahren Messias eigen ist. Als wesentliches Stück gehört dazu insbesondere die unwiderrufliche und durch nichts gehinderte zwiefache Entscheidung im Endgerichte.

V. 8. Mit *οἶδά σου τὰ ἔργα* darf nicht unmittelbar verbunden werden das *ὅτι μικρ. ἔχ. δυν.*, als wenn diese Worte (vgl. das *ὅτι* V. 1) eine ausdrückliche Explication von *τὰ ἔργα* enthielten (*Beng.*; vgl. auch *Ewald, de Wette*); denn es ist in formeller Hinsicht unthunlich, das ganze Satzglied *ἰδού* — *αὐτήν* für eine Parenthese anzusehn, und was die Sache selbst betrifft, so gehört das in der angeblichen Parenthese ausgesprochene Moment auch schon in die Vorstellung von *τὰ ἔργα* hinein. Aber (vgl. *Ebrard*) mit den Worten *οἶδά σου τὰ ἔργα* bezeugt der Herr, zunächst ohne weitere Bestimmung, dass ihm alles, wodurch die Gemeine das in ihr vorhandene Leben bethätigt, bekannt ist (vgl. V. 1. 2, 2). Für die Gemeine zu Phil. ist dies ein Wort des Lobes und des Trostes. Dies ergiebt sich aus den sogleich folgenden Worten des Herrn: *ἰδού, δέδωκα κτλ.*, in welchen der Gedanke ausgesprochen wird, dass die von der Gemeine trotz ihrer äusserlichen Ohnmacht bewährte Treue nicht allein auf einer Gnadengabe des Herrn beruht, sondern auch dazu dient — und zwar wiederum durch sein Walten — dass eben durch die treue Gemeine des Herrn Reich gemehret werde. Zunächst hängt dieser Sinn von der richtigen Deutung des bildlichen Ausdrucks *δεδ. ἐν. σ. θύραν ἀνεῳγμένην κτλ.* ab. Die Thür ist

nämlich geöffnet, entweder damit die Gemeine selbst eintrete (vgl. Act. 14, 27), oder damit — und zwar unter Vermittelung der Gemeine — Andere eintreten sollen (vgl. 1 Cor. 16, 9. 2 Cor. 2, 12. Col. 4, 3). Nach jener ersten Vorstellung erklären *N. de Lyra* u. A. (vgl. V. 7): ostium apertum ad scripturas intelligendas: *Arethas: τὴν εἴσοδον πρὸς ἀπόλαυσιν; Beng.:* Eingang in die Freude deines Herrn, und indessen zum ungehinderten Fortgang in allem Guten; *Eichhorn:* aditus ad me tibi patet, in dem verflachenden Sinne von bene tibi cupio (vgl. auch *Heinr.*); *Züllig:* Eing. in den Tempel; *Hengstenb.* (*Bleek*): Zugang zum Hause Davids oder dem Reiche Gottes. Nach der andern Anschauungsweise erklären *Andr.*, *Rib.*, *Alcas.*, *C. a Lap.*, *Stern*, *Grot.*, *Calov*, *Vitr.*, *Wolf*, *Ew.*, *de Wette*, *Ebrard* u. A., indem sie an die günstige und erfolgreiche Gelegenheit zur Missionsthätigkeit der Gemeine denken. Für diese Erklärung, und zwar in Beziehung nicht auf Heiden (vgl. *C. a Lap.*), sondern auf Juden, welche durch die Treue der gläubigen Gemeine gewonnen werden sollen, entscheidet der Zusammenhang mit V. 9. Eine besondere Andeutung für die Zusammengehörigkeit von *δέδωκα*, *διδῶ* und *ποιήσω* liegt selbst in dem dreifachen *ἰδού* (vgl. auch *Beng.*). Von dem Eingang der Gemeine in die himmlische Freude — woran nach jener ersten Auffassungsweise allein zu denken sein würde — kann auch nicht wohl zu Anfang des Briefs geredet werden. Die richtig verstandene Vorstellung steht somit in genauer Verbindung mit der Bezeichnung des Herrn V. 7 *ὁ ἔχων τ. κλεῖν Δ. κτλ.* und hebt ein besonderes, dem weitern Briefinhalte entsprechendes Moment aus der V. 7 dem Herrn in unbedingter Allgemeinheit zugeschriebenen Machtvollkommenheit in Betreff seines Reiches hervor: ganz ausdrücklich und zu sichtbarem Erfolge bewährt Christus seine Davidische Schlüsselgewalt dadurch, dass er vor seiner treuen und standhaften Gemeine eine Thür aufgethan hat, durch welche eine Schaar noch ungläubiger Juden eintreten soll. Denn die Worte *ἰδού, ποιήσω αὐτοὺς, ἵνα ἥξουσι κτλ:* V. 9 sind der Sache nach eine Auslegung von *ἰδού, δεδ. ἐν. σ. θύραν ἀνεῳγμένην κτλ.*, indem sie den factisch noch zukünftigen Erfolg von einer schon gegebenen Gelegenheit (*δέδωκα*, Pf.) darstellen. Dass Christus von sich selbst sagen kann *δέδωκα* und *ποιήσω*, liegt eben darin, dass er der ist, welcher den Schlüssel Davids hat. — *ἐνώπιόν σου*) nur in der Anschauungsweise, nicht aber (*Vitr.*) in der Sache selbst von *σοί* (vgl. 1 Cor. 16, 9. 2 Cor. 2, 12. Col. 4, 3)

unterschieden. Das hebräische Colorit der Formel (= לְפָנֶיךָ) entspricht gut der Darstellung uns. St. und dem Stile der Apok. überhaupt. — Auch das zu dem Relativum ἣν nachgebrachte Demonstr. αὐτήν ist hebräischartig. — ὅτι) Falsch *Vitr.:* etiamsi. Vielmehr wird das unmittelbar Vorhergehende begründet: ὅτι μικρὰν ἔχεις δύναμιν καὶ ἐτήρησας κτλ. Die „kleine Macht" — nämlich der Gemeine — kann nicht von dem Mangel an Wundergaben erklärt werden (*N. de Lyra:* quia non dedi tibi gratiam miraculorum, sicut multis aliis episcopis illius temporis, recompensavi te intellectu sacrarum scripturarum excellenti), sondern bezieht sich auf die Kleinheit der Gemeine (*Grot., Wetst., Eichh., de Wette, Ebrard* u. A.), welche man auch wohl in Dürftigkeit, den reichern Juden gegenüber, wird denken müssen (*Hengstb.*). Indem nun mit μικρὰν ἔχεις δύναμιν verbunden wird καὶ ἐτήρησας κτλ., stellen sich diese beiden, äusserlich durch das blosse καί copulirten Satzglieder in ein bestimmteres inneres Verhältniss: „und (dennoch) bewahrt hast" u. s. w. (*de Wette* u. A.). Zur Sache vgl. V. 10. 2, 13. Die Gemeine hat also, wie auch die aorist. Formen ἐτήρησας und ἠρνήσω anzeigen, schon Gelegenheit gehabt, den Ungläubigen gegenüber — wahrscheinlich doch wohl Juden und Heiden — den Namen des Herrn zu bekennen. Darum nun, weil (ὅτι) die Gemeine, obwohl von geringer äusserlicher Macht, dies gethan hat, hat der Herr ihr eine „offene Thür" gegeben, deren Bedeutung V. 9 dargelegt wird. So tritt die Vorstellung heraus, dass das treue, standhafte Bekenntniss der Gemeine — in τὰ ἔργα zuerst angedeutet — die Ursach sei, deren Wirkung und Lohn durch das Walten des Herrn (δέδωκα. Vgl. διδῶ, ποιήσω V. 9) die Bekehrung einer Anzahl der Feinde sein soll. Das treue Bekennen selbst hat die Thür geöffnet, aber freilich nur weil der Herr dem Zeugniss der Gläubigen Kraft giebt. So steht schon das Satzglied ἰδού, δέδωκα κτλ. auf dem Begriff τὰ ἔργα, das Ganze aber (V. 8) auf der Bezeichnung des Herrn V. 7.

V. 9. διδῶ) nicht patiar, was *Wolf* empfiehlt; falsch auch *Hengstb.:* „ich gebe *Dir,* oder der christlichen Kirche und also auch Dir." Das διδῶ, zu welchem als Object der Gen. partit. τῶν λεγόντων gehört (vgl. 2, 17. *Winer,* S. 466), wird in dem formell (Fut.) genauer bestimmten ποιήσω wieder aufgenommen, wie denn auch αὐτούς auf das eben genannte Object τῶν λεγόντων κτλ. zurückgreift. Die Worte ἐκ τῆς συναγωγῆς τοῦ σατανᾶ bezeichnen die gemeinten Leute ihrem Ursprunge nach. Sie sind nicht Pseudochristen

(*Vitr.*), sondern (vgl. 2, 9) Juden, welche eben wegen ihrer Feindschaft gegen den wahren Messias (V. 7) nicht ächte Juden, sondern des Satans Synagoge sind. Aber auch darin, dass der Herr etliche von ihnen aus dieser Synagoge herausholt und macht, dass sie zu seiner Gemeine demüthig und gläubig kommen, erweist er sich als den, welcher Davids Schlüssel hat. — *ποιήσω αὐτοὺς, ἵνα ἥξουσι κτλ.*) Ueber die Attraction *αὐτούς* vgl. *Winer* S. 552; über *ἵνα*, auch Joh. 11, 37 nach *ποιεῖν*, mit dem Ind. fut. vgl. 6, 11. 22, 14. 1 Petr. 3, 1. Marc. 3, 2. *Winer* S. 258. — Das *ποιήσω* markirt den noch rein zukünftigen Erfolg, den der Herr bewirken will (nämlich *ἥξουσ. κτλ.*); das innere Verhältniss zu *διδῶ* und *δέδωκα* (V. 8) ist dies, dass jenes *δέδωκα* (Perf.) bis in die Gegenwart herabreicht, in seiner Wirkung fortdauert, indem das *διδῶ* gegenwärtig im Werke ist und bis zu dem *ποιήσω* fortschreiten wird. Die geöffnete Thür steht noch offen und der Herr wird bewirken, dass eine Anzahl noch ungläubiger Juden eintreten wird. — Beides, das *ἥξουσι* und das *προσκυνήσουσιν ἐπώπιον τῶν ποδῶν σου*, erklärt sich im Anschluss an die alttestamentlichen Weissagungen von der Bekehrung der Heiden daraus, dass für die ungläubigen Juden, wie sie eben geschildert sind, die Gemeine Jesu Christi — dessen, welcher den Schlüssel Davids hat, V. 7 — das wahre Zion ist, bei welchem jene nicht minder als die Heiden die Wahrheit Gottes und die Gemeinschaft des Heils suchen müssen und finden werden. So klingen hier selbst dem Ausdrucke nach Weissagungen wie Jes. 60, 14. 49, 23. 2, 3. Ps. 72, 9. Zach. 8, 20 fll. an. Das *προσκυνεῖν κτλ.* insbesondere, als Ausdruck der Huldigung (vgl. Gen. 23, 7 u. v. a. St. *Ew.*, *Ebrard* u. A.), hat darin sein volles Recht, dass die Gemeine Jesu Christi, als die von dem Herrn geliebte (*κ. γνῶσιν, ὅτι ἐγὼ ἠγάπησά σε*) und als die Vermittlerin des göttlichen Heils dasteht. Mit nichten aber hat die katholische Deutung Grund: 'Significatur summa fidelium devotio, reverentia et submissio erga Ecclesiam *ejusque Praelatos*. Haec enim adoratio procedit ex apprehensione *excellentiae Praelatorum plus quam humanae* et minus quam divinae (*C. a Lap.*) — *καὶ γνῶσιν, ὅτι ἠγάπησά σε*) Theils die aoristische Form *ἠγάπησα* (vgl. Joh. 13, 1. Ephes. 5, 25. Gal. 2, 20; auch Joh. 3, 16. 1 Joh. 4, 10. 11), theils der Zusammenhang und die Rücksicht auf V. 7 geben die Beziehung auf den bestimmten Liebeserweis des Herrn, dass er für seine Gemeine gestorben ist, an die Hand. Gerade dies müssen die ungläubigen Juden erkennen, welche jetzt

noch den Herrn als einen gekreuzigten Missethäter verwerfen und lästern (vgl. 2, 9. Act. 13, 45). Falsche Beziehungen des ἠγαπ. bei *N. de Lyra:* promovendo te non solum ad fidem catholicam sed etiam ad episcopalem dignitatem, bei *Ew.* auf V. 10, oder (*Ew.* II) auf Jes. 43, 4. 49, 26; zu unbestimmt *de Wette:* „dass ich Dich als eine treue Gemeine erkannt und mit meinem Geiste und meiner Kraft ausgerüstet habe". —

V. 10. *ὅτι ἐτήρησας — κἀγώ σε τηρήσω*) Die Form der Antanaklasis (*Beng.* u. A.) entspricht dem innern Verhältniss zwischen der Leistung der Gemeine und dem Lohne von Seiten des Herrn; aber auch die Leistung der Gemeine ruht gänzlich auf der Gnade des Herrn, indem gerade der *λόγος τ. ὑπομ.* selbst, welchen die Gemeine bewahrt hat, voll göttlicher Kraft ist, den Glauben, die Treue, Geduld und Hoffnung der Gemeine nährt und trägt und so dieselbe zum Siege tüchtig macht. — *τὸν λόγον τῆς ὑπομονῆς μου*) Der Gen. *τῆς ὑπομονῆς* bezeichnet den *λόγος* nach seiner eigenthümlichen Art, wie sie auf dem Inhalte beruht (vgl. *Winer* S. 211); das Pron. *μου* gehört nicht zu *τῆς ὑπομ.* allein (*Calov, Ew., de Wette, Hengstb.* u. A.), sondern (vgl. 13, 3. Col. 1, 13. Hebr. 1, 3) zu dem ganzen Begriff *τ. λογ. τ. ὑπομ.* (*Winer* S. 212). Undeutlich: *Grot., Vitr., Eichh., Heinr., Ebrard.* Die Form der Vorstellung in 1, 9 — wo *ὑπομ. ἐν Ἰησ.* zu lesen ist — ist also jedenfalls eine andere (gegen *Hengstb.* u. A.). So kann *τ. λογ. τ. ὑπομ. μου* nicht sein: verbum de patientia Christi, de passionibus pro nobis patienter exantlatis, oder verbum constantiae Christi in fide (*Calov*), nicht: „das Wort, das theils seinem Inhalte und Geiste nach (als Wort vom Kreuze Christi, 1 Cor. 1, 18), theils vermöge der Pflicht des Bekenntnisses und der Nachfolge Standhaftigkeit, *wie sie mir* und den Meinigen *eigen ist* (1, 9), fordert *) (*Vitr.*)", auch nicht: „meiner Geduld, d. h. der specifisch christlichen von dem Herrn selbst ausdrücklich geforderten und als Präservativ gegen die Theilnahme an den der Welt drohenden Gerichten empfohlenen" (Luc. 21, 19. 8, 15. Matth. 10, 22.

*) *Vitr.* umschreibt: Servaverant illi *sermonem patientiae Domini*, h. e. sermonem Domini, qui sermo est patientiae, quia doctrinam evangelii nemo constanter profiteri potest, nisi se simul muniat patientia ad ferendas afflictiones, quae Christianismi professionem concomitantur. Alle Christen müssen das Kreuz Christi (Matth. 16, 24), d. h. die *θλῖψις* „tragen"; die *θλῖψις* aber wirke die *ὑπομονήν* (Rom. 5, 3); so sei der *λόγος τῆς ὑπομ.* nichts Anderes als der *λογ. τοῦ σταυροῦ* (1 Cor. 1, 18).

24, 13. *Hengstb.*) Das Schwanken und das Zusammennehmen verschiedener Vorstellungen bei allen Auslegern, welche das *μου* nur zu *τ. ὑπομ.* ziehen wollen, verräth die Unnatürlichkeit dieser Verbindung. Des Herrn *λόγος τῆς ὑπομονῆς* darf aber nicht erklärt werden: das Wort, welches unter andern Geboten auch das der Geduld enthält — eine Erklärung, die man fälschlich dem *Grot.* beilegt, welcher, wie viele Andere in der Beziehung des *μου* schwankend, einmal praeceptum meum de patientia sagt, dann wieder die patientia Christi deutet: quam Chr. praecepit — vielmehr erscheint für die Anschauung der Offenbarung überhaupt und unsers Briefs insbesondere das ganze Wort des Herrn als ein Wort der *ὑπομονή*, deshalb weil dasselbe angesichts der auch für die Gläubigen unvermeidlichen Trübsal die standhafte, glaubens- und hoffnungsreiche Geduld giebt und fordert, d. h. die Tugend, welche allein aus aller Trübsal zur Herrlichkeit führen kann (vgl. 1, 9. Matth. 24, 13). Im Hinblick auf die schon gegenwärtige und die noch zukünftige Trübsal dreht sich für den Gläubigen alles darum, dass er „siege". Das kann er nur durch die *ὑπομονή*, zu welcher das Wort seines Herrn ihn anweist. So kann der Apokalyptiker nach seinem Gesichtspuncte das ganze Wort Christi mit demselben Rechte als einen *λόγον τῆς ὑπομονῆς* anschauen, mit welchem z. B. Paulus, der Prediger der Gerechtigkeit allein aus dem Glauben, das ganze Evangelium als den *λόγος τοῦ σταυροῦ* vorstellt (vgl. 1 Cor. 1. 17 fl. 2, 1). — In den Worten *κἀγώ σε τηρήσω ἐκ τῆς ὥρας κτλ.* wird der Gemeine zu Phil. nicht verheissen, dass sie vor der Stunde der Versuchung bewahrt werden, d. h. von dem versuchungsvollen Leiden gar nicht getroffen werden solle — wobei man entweder die Gemeine zu Phil. allein als eine besondere Ausnahme auffasst (*Beng.*, *Eichh.*, *Ebrard*) oder an gewisse Plagen (Kap. 6. 8) denkt, vor welchen *alle* Gläubigen bewahrt bleiben sollen (7, 3 fll. *de Wette;* vgl. *Ew.*, *Züll.*) — sondern gemäss der Vorstellung der Apok., dass die Trübsale vor der Zukunft des Herrn alle Gläubigen mittreffen werden, welche allerdings versiegelt werden, damit sie von der Versuchung in den Trübsalen nicht zu Falle gebracht werden (vgl. 7, 3. 14. Matth. 24, 22. 24), und gemäss dem entsprechenden Ausdruck *τηρ. ἐκ* (Joh. 17, 15. vgl. Apok. 7, 14 *ἐρχ. ἐκ τ. θλίψ.*), im Unterschied von *τηρ. ἀπό* (Jac. 1. 27. Prov. 7, 5. Vgl. 2 Thess. 3, 3), soll die Gemeine zu Phil., weil sie schon die sieghafte Geduld bewährt hat, auch *aus* der bevorstehenden allgemeinen Noth vor der Zukunft

des Herrn durch seine *bewahrende* Gnade *gerettet* werden (vgl. *Vitr.*, *Hengstb.*, *Ew.* II, *Volkm.*). — Die ὥρα τοῦ πειρασμοῦ κτλ., d. h. der bestimmte Zeitabschnitt, in welchem die Versuchung stattfinden wird (vgl. 14, 7. 15), weist keinenfalls auf irgendeine vom römischen Kaiser ausgehende Verfolgung — weder auf die durch Nero (*Grot.*), noch auf irgendeine nach Domitian (*N. de Lyra*), etwa die unter Trajan (*Alcas.*, *Pareus* u. A.) — auch nicht, wie *Primas.* und *Beda* (vgl. *Andr.*, *Areth.*) willkührlich bestimmen, auf die von dem Antichrist veranlassten Leiden; sondern die hier gar nicht näher bestimmte Vorstellung ist nach der weitern Entwickelung der Apok. auf alle die Drangsale zu beziehen, welche vor der persönlichen Zukunft des Herrn (vgl. sogleich V. 11: ἔρχομαι ταχύ) auch über die Gläubigen hereinbrechen werden (vgl. Kap. 6); nicht gemeint sind die nur über die Ungläubigen durch den göttlichen Zorn verhängten Strafgerichte vor der Erscheinung des Herrn (vgl. Kap. 16). — Der Begriff des πειρασμός und πειράσαι (vgl 2, 10) hat sein Recht, weil einestheils für die Gläubigen die Gefahr des Abfalls in jenen Leiden vorhanden ist (vgl. Matth. 24, 22. 24) — deshalb ergeht an sie die Verheissung σὲ τηρήσω, das Gebot κράτει κτλ. V. 11 und die Zusage für den „Sieger", V. 12 — andererseits aber auch für die Ungläubigen jene Leiden wirklich eine Versuchung (vgl. Deut. 4, 34. 7, 19. 29, 3) sein müssen, und zwar eine solche, in welcher sie um ihres unbussfertigen Unglaubens willen nur immer tiefer fallen und ihre Feindschaft gegen den Heiligen immer mehr durch Verzweiflung und Lästerung offenbaren (9, 20. vgl. 16, 11. 21. *Hengstb.*). — ἐπὶ τῆς οἰκουμένης ὅλης) Die Bemerkung, dass hiemit das römische Reich bezeichnet sei (vgl Luc. 2, 1. *Grot.*, *Vitr.*, *Stern* u. A.), ist nur insofern richtig, als für den historischen Gesichtskreis des Joh. die ganze Welt vom römischen Reiche umfasst erschien. Doch bleibt von dieser (irrigen) Beschränkung unberührt die prophetische Wahrheit, dass die Zeit der Versuchung über die wirkliche οἰκουμένη ὅλη kommen wird, so gewiss als der Herr selbst als der Richter schlechthin Aller erscheinen wird. — πειράσαι τοὺς κατοικοῦντας ἐπὶ τῆς γῆς) Die auf der Erde Wohnenden sind nach der constanten Redeweise der Apok. (6, 10. 11, 10. 13, 8. 14 u. s. w.) die Masse der Menschen im Gegensatze zu den aus allen Völkern und Zungen erkauften Gläubigen (vgl. 5, 9). Diese betrifft das πειράσαι insofern allein, als sie *nicht* bewahrt werden (σὲ τηρήσω).

V. 11. Ἔρχομαι ταχύ) Die durch die ganze Offenba-

rung hallende Botschaft (22, 7. 12. 20. vgl. 1, 1. 3), welche den Feinden und den Unbussfertigen das Gericht ankündigt (vgl. z. B. 2, 5. 16), dient den treuen Gläubigen (vgl. 2, 25) zum Trost und zur Ermunterung (*de Wette*), welche hier besonders, unter ausdrücklicher Erinnerung an den aus der Hand des kommenden Herrn zu empfangenden Kranz (vgl. 2, 10), hervorgehoben wird: κράτει ὃ ἔχεις κτλ. Was die Gemeine *hat*, muss dasjenige sein, um des willen sie den Kranz empfangen wird, wenn sie dasselbe festhält (vgl. 2, 1. 25). So „hat" z. B. die Gemeine zu Ephesus dies, dass sie die Werke der Nikolaiten hasst (2, 6). Was die Gemeine zu Phil. hat, ist aus V. 8—10 zu ersehn, dies nämlich, dass sie in der Trübsal das Wort des Herrn geduldig bewahrt und seinen Namen nicht verleugnet hat. Festgehalten wird dies durch das Beharren bis an's Ende (vgl. Matth.24, 13); aber es würde jemand den schon gewonnenen — der Hoffnung beigelegten (2 Tim. 1, 12. 4, 8) — Siegerkranz des ewigen Lebens wegnehmen (λάβῃ. Vgl. 6, 4. *de Wette*), wenn die Gemeine nicht festhielte, was sie hat, sondern in der bevorstehenden Versuchung wankend würde und abfiele. Darum ermahnt der Herr, welcher seine gnädige Bewahrung zusagt (V. 10), zum treuen Festhalten. Zu wenig textgemäss bestimmt wird das ὃ ἔχεις von *N. de Lyra*: gratiam tibi datam, von *Ew.* (vgl. *Vitr.*, *Wolf* u. A.): virtutum tuarum decus. Besser *C. a Lap.* (vgl. *Grot.* u. A.): fidem et patientiam. — Aus der allgemeinen Ausdrucksweise ἵνα μηδεὶς λάβῃ ist nicht die Vorstellung zu pressen, dass ein Anderer den der Gemeine entrissenen Kranz für sich behalten könne (*Grot.*, *Züll.*). Dies müsste etwa durch ἄλλος (*de Wette*) ausgedrückt sein. Die Vorstellung selbst aber ist unmöglich. Vgl. schon *Calov.* —

V. 12. Wie in allen Briefen, so geht auch hier die Schlussverheissung für den „Sieger" (vgl. V. 11) auf die Zeit der ewigen Herrlichkeit nach der Zukunft des Herrn. Dies ist hier noch besonders indicirt durch den Ausdruck τ. καιν. Ἱερουσ. κτλ. Die falsche Beziehung auf die ecclesia militans (*N. de Lyra*, *Aret.*, *Grot.*, *Wetst.*, *Schöttg.* u. A.) oder auf die eccl. militans *und* die eccl. triumphans (*Vitr.*, *C. a Lap.*, *Stern* u. A.) bringt die verkehrtesten Deutungen der einzelnen Momente zuwege. So deutet *N. de Lyra*, indem er ἐν τ. ναῷ τ. ϑ. μ. und τ. πόλεως τ. ϑ. μ. von der eccl. militans versteht, das ποιήσω αὐτ. στύλον, an Gal. 2, 9 erinnernd: fortem et potentem in fide, non solum pro se, sed etiam pro aliis confortandis et sustentandis, und bemerkt zu ἔξω οὐ μὴ ἐξέλϑῃ ἔτι: per apostasiam, nec per

excommunicationem, zu γϱ. ἐπ᾽ αὐτ. τ. ὄν. τ. ϑ. μ.: repraesentant enim [sc. episcopi] in ecclesia personam Dei, zu καταβ. ἐκ τ. οὐϱ.: nam ecclesia militans regitur et ordinatur a Spir. S., und zu τ. ὄν. μ. τὸ καινόν: wie der Herr selbst bei der Beschneidung Jesus, nachher Christus genannt sei, so seien auch die Gläubigen zuerst Jünger Jesu, dann (Act. 11) „Christen" genannt *). Aehnliche Verkehrtheiten bei *Grot.* (οὐ μὴ ἐξέλϑῃ: non iterum cogetur effugere, ut sub Nerone. τ. ὄν τ. πολ. τ. ϑεμ.: Hoc nomen est ἐκκλησία καϑολικὴ nempe libera et florens sub Imperatoribus christianis), *Wetst.* (στυλ. im Gegensatz zu den in Phil. häufigen Erdbeben. Vgl. V. 1) u. A. — Die richtige Beziehung auf die zukünftige Herrlichkeit (*Calov, Beng., Eichh., Heinr., Ew., de Wette, Hengstb., Ebrard*) ist nicht einmal mit *Beng.* so zu beschränken, dass die erste Verheissung ποιήσω αὐτ. στύλον ἐν τ. ναῷ τ. ϑ. μ. schon zur Zeit von 7, 15 und vor der Zeit von Kap. 19 erfüllt werde, weil in dem neuen Jerusalem ein Tempel gar nicht sein werde (21, 22); denn wenn gesagt wird, dass im neuen Jerusalem eine besondere Stätte der Anbetung und der Offenbarung Gottes nicht sein werde — weil nämlich Gott selbst allen Seligen unmittelbar nahe ist — so hindert das durchaus nicht, dass — nach einer Vorstellung ganz anderer *Art,* aber wesentlich gleicher Bedeutung — die ganze Gemeinschaft der vollendeten Gläubigen als der Tempel Gottes, in welchem die Einzelnen als Säulen erscheinen können, angeschaut werde. Dies ist nur eine Uebertragung des Bildes von der zeitlichen Gemeinschaft der Heiligen auf die himmlische (vgl. 1 Cor. 3, 16 fl. Ephes. 2, 19 fll. 1 Petr. 2, 5 fll.); einen significanten Zug erhält an uns. St. das Bild — welches aber weder in Jes. 22, 23 (*Eichh., Ew.*) noch in 1 Reg. 7, 15 fll. (*Grot., Vitr., Züll.*) begründet ist — dadurch dass (vgl. *de Wette* u. A.) die nicht mit den Bausteinen, sondern mit den Säulen des Tempels Verglichenen in ihrer unwandelbaren Festigkeit (κ. ἔξω κτλ.) und ihrem herrlichen Schmuck dargestellt werden. Falsch *Eichh.* (vgl. V. 8): Regis amici interioris admissionis, qui ad consilia adhibentur, dici possunt columnae. — καὶ ἔξω οὐ μὴ ἐξέλϑῃ ἔτι) Subj. ist nicht ὁ στύλος (*Eichh., Ebrard*) — s. das Folgende — sondern ὁ νικῶν (*Ew., de Wette, Hengstb.*). So ist zu ἐξέλϑῃ die Bemerkung nicht einmal nöthig, dass dies Verb.,

*) Der Jesuit *C. a Lapide* (vgl. dessen Ordensgenossen *Rib., Vieg.*) meint, dass nach dem „neuen Namen," welchen der Herr bei seiner Beschneidung empfangen habe, die Sieger jesuani oder Jesuitae heissen würden. —

als Intrans., den Sinn eines Pass. (etwa ἐκβάλλεσθαι. Vgl. Marc. 4, 21. Gen. 43, 18. Matth. 8, 12. 9, 33. Syr.) ausdrücke (*Vitr.*, *Eichh.*, *Ew.*). Wer einmal in dem eben angezeigten Sinne als Sieger in den Tempel Gottes gestellt ist, der wird hinfort nicht mehr hinausgehn, weder freiwillig (also durch Abfall), noch gezwungen. — *καὶ γράψω ἐπ' αὐτὸν τὸ ὄνομα τοῦ θεοῦ μου*) Vgl. überhaupt *Tr. Bava bathra* f. 75. 2 (b. *Wetst.*): R. Samuel — ait, R. Jochananem dixisse, tres appellari nomine Dei S. B., Justos (Jes. 43, 7), Messiam (Jer. 23, 6) et Hierosolyma (Ez. 48, 35). — *ἐπ' αὐτόν*, nämlich auf den „Sieger" (*Vitr.*, *Calov*, *Schöttg.*, *Eichh.*, *Heinr.*, *Ew.*, *Züll.*, *Hengstb.*, *Ebr.*), nicht auf den *στύλον* (*Grot.*, *de Wette*). Richtiger sagt *Areth.*: *ἐπὶ τὸν νοητὸν στύλον;* aber das *αὐτόν* steht hier dem vorhergehenden Object (*ποιήσω*) *αὐτόν* ganz gleich. Will man fragen, wo die Aufschrift zu denken sei, so ist (anders als 2, 17) nach 14, 1. 22, 4 (vgl. 17, 5. 7, 3) zu antworten: auf der Stirn. Nahe liegt dabei, weil eben der *ναός* genannt ist, der Gedanke an die Inschrift des hohenpriesterlichen (vgl. 1, 6) Diadems קדש ליהוה (*Schöttg.*, *Eichh.*, *Ew.*), um so mehr als mit *τὸ ὄνομα τ. θ. μ.* der heilige Name יהוה (vgl. 1, 8) gemeint ist (*Grot.*, *Vitr.* u. A.). Ausgedrückt ist jedenfalls (*Calov*, *Hengstb.*, *Ebr.*) die heilige und selige Zugehörigkeit zu Gott. — Ebenso bezeichnet der Name der Stadt Gottes — welcher willkührlich auf einem Brustschilde des Trägers, anstatt der Namen der zwölf Stämme, gesucht wird (*Schöttg.*) — das Bürgerrecht in dem neuen Jerusalem (vgl. 21, 3 fl.). Den Namen der Stadt braucht man aber nicht erst aus Ez. 48, 35 zu entlehnen (*Vitr.*, *Ew.* u. A.) — obwohl die Schilderung 21, 3 fll. als eine Auslegung jener bedeutungsvollen Bezeichnung gelten kann — sondern Joh. selbst *nennt* die Stadt Gottes: *ἡ καινὴ Ἱερουσαλήμ.* — *ἡ καταβαίνουσα κτλ.*) Die Constr. wie 1, 5. Der Sinn des Ausdrucks erhellt aus Kap. 21. Falsch rationalisirend nicht allein *Grot.*: Dei beneficio admirabili procurata est, sondern auch *Calov* (vgl. Luc. 20, 4. Jac. 3, 15): Deum auctorem habet. — *κ. τ. ὄνομά μου τὸ καινόν*) nicht der 19, 16 genannte (*Grot.*, *Calov*, *Vitr.*, *Hengstb.*), sondern der 19, 12 gemeinte Name (*Eichh.*, *de Wette*, *Stern*, *Ebrard* u. A.). Wer aber den neuen Namen des Herrn trägt, ist dadurch — wie durch die Aufschrift des Namens Gottes — als dem Herrn ewig zugehörig bezeichnet. Wenn aber der Name des Herrn in dieser Weise und Bedeutung neben den Namen Gottes und den des neuen Jerusalems gestellt werden kann, so muss der Herr wohl der sein, für

welchen er V. 7 sich ausgiebt; auch dadurch dass er von sich selbst sagt *ποιήσω, γράψω*, giebt er sich als den ewigen König des Himmelreichs zu erkennen. —

V. 14—22. Der Brief an die Gemeine zu Laodicea.

Laod. in Phrygien, so genannt nach der Laodice, der Gemahlin des Königs Antiochus II. (früher Diospolis, dann Rhoas), von *Tacitus* (Ann. XIV, 27) zu den illustribus Asiae urbibus gerechnet, eine reiche Fabrik- und Handelsstadt — daher *Tacitus* l. c. berichtet: Eodem anno (a. 62) Laodicea tremore terrae prolapsa, nullo a nobis remedio, propriis viribus revaluit (vgl. zu V. 1—6) — lag, östlich von Ephesus, südöstlich von Philadelphia, in der Nähe von Colossä (vgl. Col. 2, 1. 4, 13 fll.) am Fl. Lycus — daher im Unterschiede von andern gleichnamigen Städten *Λ. ἡ ἐπὶ Λύκῳ* — oder genauer am Fl. Caprus, welcher in den Lycus sich ergiessend vom Mäander aufgenommen wird. Ruinen des alten L. finden sich bei dem jetzigen unbedeutenden Flecken Eski-Hissar (vgl. *Winer*, RWB. s. v.). — Schon zur Zeit des Apostels Paulus (vgl. Col. a. a. O.) bestand in L. eine Christengemeine. Ein Bischof und Märtyrer zu L. Sagaris (im J. 170 n. Chr.) wird erwähnt bei *Euseb*. H. E. IV, 26. V, 24; aber schon Archippus (Col. 4, 17) wird als Bischof genannt (Const. apost. VIII, 46). Den Einen wie den Andern hat man für den „Engel“ der Gemeine gehalten; und *Hengstb*. hat sogar in dem Ausdrucke *ἡ ἀρχὴ τ. κτ.* V. 14 eine Anspielung auf den Namen des *Arch*-ippus, als des einflussreichsten Vorstehers zu Laod., entdeckt. — Ueber den Paschastreit zu Laod., zur Zeit des Sagaris, vgl. *G. E. Steitz,* die Differenz der Occidentalen und der Kleinasiaten in der Paschafeier (Stud. u. Krit. 1856. S. 769. 778 fll.). — Nach Col. 2 hatte Paulus um die Gemeine zu Laod. eine gleiche Sorge wie um die zu Colossä (vgl. auch Col. 4, 16), indem diese benachbarten Gemeinen gleicherweise gewissen judaisirenden und zugleich theosophischen (gnostischen) Irrlehren ausgesetzt waren. Von diesen ist in dem apokalypt. Briefe keine unmittelbare Spur (gegen *Vitr*. p. 161). Vielmehr wird der Gemeine Lauheit und hochmüthige Selbstgenügsamkeit und Selbstgerechtigkeit vorgeworfen. Vielleicht ist die Sachlage so zu denken, dass freilich die eigenthümliche gnostisirende Verirrung durch den „Kampf“ des Apostels Paulus von der Gemeine abgewandt wurde, dass diese aber, schwerlich ohne Einfluss ihres eigenen Reichthums und des ganzen in einer reichen Handelsstadt herrschenden Tones von weltlicher Bildung und weltlichem Genuss, in ein weltmässiges Wesen

gekommen war, in welchem einestheils das unumwundene und der Weltart immer widerwärtige Bekenntniss zum Herrn, im warmen Wort und eifrigen Wandel, vermisst wurde, anderntheils aber das Vertrauen auf eine gewisse äusserliche Unanstössigkeit als hochmüthige Selbstgerechtigkeit — die in anderer Weise schon früher zu fürchten war (vgl. Col. 2, 18) — sich darstellte.

V. 14. ὁ Ἀμήν) Der hebräische Ausdruck — vgl. in Betreff der Form 2 Cor. 1, 20 — steht dem Sinne nach dem folgenden griech. Ausdrucke ὁ μάρτυς ὁ πιστὸς καὶ ἀληθινὸς ganz gleich (vgl. *Beng.*, *Ew.*, *Hengstb.*); die doppelte Bezeichnung des Herrn aber stellt mit ernstem Nachdruck von vorn herein die unzweifelhafte Gewissheit alles dessen, was der Herr — welcher schlechthin der treue Zeuge ist (1, 5) — jetzt dieser seiner Gemeine zu Laod. zu sagen hat, fest, die Anklage (V. 15 fll.), den Rath (V. 18), die Drohung und Verheissung (*Vitr.*, *Hengstb.* u. A.). Nicht zutreffend ist also die Erinnerung, dass in Christo und durch Christum alle Verheissungen Gottes erfüllt sind und erfüllt werden (*Grot.*, *de Wette* u. A.) — von wo aus man dahin kommt, den Brief an die Gem. zu Laod. als das Amen aller sieben Briefe anzusehn (*Züll.*) oder in den Bezeichnungen des Herrn V. 14 eine Bürgschaft für die Erfüllung des Kap. 4 fll. Geweissagten zu suchen (*de Wette*, *Stern*). Es handelt sich hier gar nicht um Verheissungen oder sonstige Aussagen *Gottes* (2 Cor. 1, 20, vgl. auch Jes. 65, 16), die in *Christo* ihre Erfüllung haben, sondern um Reden *Christi selbst*, die in *ihm selbst* (vgl. Joh. 14, 6. *N. de Lyra* u. A.) ihre Bürgschaft haben. Darum ist es auch nicht richtig, wenn *N. de Lyra* zu ὁ μαρτ. κτλ. hinzusetzt paternae majestatis. Als „Zeuge" erweist sich vielmehr der Herr hier ganz bestimmt durch alle seine Zeugnisse im nachfolgenden Briefe. — ἀληθινός) nicht gleichbedeutend mit πιστός (= ἀληθής. So gewöhnlich), sondern eben weil der Herr ein treuer, um seiner Wahrheit willen unbedingt zuverlässiger Zeuge ist, deshalb ist er ein *ächter*, wirklicher und wahrhaftiger Zeuge, der diesen Namen verdient (vgl. V. 7). — ἡ ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ θεοῦ) Vgl. Col. 1, 15 fll., zu welcher Stelle *Meyer* die irrigen Auslegungen, welche im Wesentlichen an uns. St. wiederkehren, widerlegt hat. Nach dem Wortlaut kann ἡ ἀρχὴ τ. κτ. τ. θ. nicht bedeuten: ὁ ἄρχων, der *Fürst* der Schöpfung Gottes (*Eichh.*; vgl. auch *Calov*, *Beng.*); auch kann die κτίσις τ. θ. nicht sein die creatura reparata, nova creat.,

die Kirche*) (*Grot., Wetst., Eichh., Heinr.;* vgl. *C. a Lap.* u. A.), und noch weniger kann der Ausdruck das bezeichnen, was 1, 5 allerdings auf ὁ μαρτ. ὁ πιστ. folgt, aber dort auch mit deutlichen Worten gesagt ist: ὁ πρωτότοκος τῶν νεκρῶν (vgl. noch *Eichh.*). Der Wortlaut an sich lässt nur zwei Auffassungen zu: entweder wird Christus als der „Anfang der Schöpfung Gottes", d. h. als das erste Geschöpf (vgl. zu ἀρχή Gen. 49, 3. Deut. 21, 17) Gottes bezeichnet (vgl. Prov. 8, 22), wie mit den Arianern noch *Ew.* und *Züll.* annahmen — *Castalio* sagte: chef d'oeuvre. Omnium Dei operum excellentissimum atque primum — oder der Herr wird als das principium *activum* der Schöpfung gedacht (*Andr., Areth., N. de Lyra, Vatabl., Calov, Vitr., Wolf, Stern, Hengstb.. Ebrard;* vgl. auch *de Wette, Ew.* II). Unbedingt entscheidend für die letztere Auffassung ist die Grundanschauung von Christo, welche in der Apok. wie in jedem andern Buche des N. T. ausgesprochen ist. Wie könnte Christus nur den vorliegenden Brief schreiben lassen, wenn er selbst ein Geschöpf wäre? Wie könnte ihn jedes Geschöpf im Himmel und auf Erden anbeten (5, 13), wenn er selbst eines derselben wäre (vgl. 19, 10)? Man braucht nur die Bezeichnung des Herrn, dass er das *A* und das *Ω* sei (22, 13; vgl. 1, 8), in der nothwendigen Energie zu denken, so liegt in dem *A*, dass Christus die ἀρχή der Schöpfung ist (vgl. Col. 1, 15. 16. Joh. 1, 3), wie in dem *Ω* liegt, dass er *kommt*, um der sichtbaren Schöpfung ein Ende zu *machen*. —

V. 15. 16. *Οἶδά σου τὰ ἔργα, ὅτι κτλ.*) Vgl. V. 1. 8. Die Werke, d. h. das ganze in die Erscheinung tretende Leben, zeigt, dass die Gemeine „weder kalt, noch warm" ist, sondern „lau". Nur eine ganz unbestimmte Aehnlichkeit mit der Vorstellung an uns. St. hat der rabbinische Ausdruck בינוניים intermedii (Tres dantur classes hominum: sunt enim vel justi perfecti, vel impii perfecti, vel intermedii. Sohar. Gen. f. 83. b. *Schöttg.*) Ungenügend ist, weil es sich um das Verhältniss der Gemeine zu ihrem Herrn handelt (vgl. *Hengstb.*), jede Erklärung, die auf dem allgemeinen Gebiete der Psychologie und Ethik sich hält. So *Eichh., Heinr.:* incertae indolis et mentis prorsus dubiae, „charakterlos"; *C. a Lap.:* qui inter virtutes et vitia fluctuat (vgl. *N. de Lyra, Calov* u. A.). Deutlich ist, dass der ζεστός (vgl. Rom. 12, 11) ein wirklich Gläubiger ist,

*) *Sin.* pr. m. liest sogar τ. ἐκκλησίας. Es ist aber corrigirt. —

welcher mit heisser Liebe nur an seinem Herrn hängt und deshalb nach nichts Anderm fragt (vgl. *Aret.*, *de Wette*, *Hengstenb.*, *Ebrard*). Eine solche „Hitze" beurkundet z. B. Paulus Phil. 3, 8 fll. Im Gegensatz zu einem solchen *ζεστός* kann allerdings derjenige *ψυχρός* heissen, welcher „ausser allem Einfluss des göttlichen Geistes ist, wie der Ungläubige, der Heide" (*de Wette*; vgl. *Grot.*, *Beng.*, *Ebrard*); aber dieser Gegensatz ist hier, wo zu solchen geredet wird, welchen die göttlichen Dinge und die Wirkungen des heil. Geistes in der That nichts ganz Fremdes sind, ungehörig. Dies hat *Hengstb.* richtig gefühlt, aber unrichtig angewandt, indem er die „Kälte" zuerst ganz unbestimmt als „Selbstsucht" erklärt, dann aber — zu dem Wunsche *ὄφελον κτλ.* — ein solches Kaltsein versteht, „welches mit dem schmerzlichen Bewusstsein verbunden ist, dass man kalt ist, mit dem herzlichen Verlangen warm zu werden". Dies ist völlig wider den Context. Vielmehr ist im geraden und einfachen Gegensatze zu der „heissen", unbedingten Liebe zum Herrn die „Kälte" als Feindschaft und Widerstand zu denken. So war Saulus „kalt", so lange er den Herrn verfolgte. Weil aber, wie aus dem Saulus ein Paulus, aus einem Kalten leichter, als aus einem Lauen, ein Heisser werden kann *), deshalb hat der Wunsch *ὄφελον κτλ.* sein gutes Recht (*Grot.*, *Beng.*, *de Wette* u. A.). — Ueber *ὄφελον* als Partikel und mit dem Impf. verbunden vgl. 2 Cor. 11, 1 (dazu *Meyer*). *Winer*, S. 270. — *οὕτως*) Vgl. Rom. 1, 15. Es wird markirt, dass es sich in der That nicht so verhält, wie eben gewünscht ist, sondern vielmehr so, wie die Anklage besagte, die auch hier, das *οὕτως* explicirend, ausdrücklich wiederholt wird, so dass nun die Drohung vollständig motivirt ist: *μέλλω σε ἐμέσαι κτλ.* — *χλιαρός*) der bestimmte, positive Ausdruck für das *οὔτε ψυχρὸς οὔτε ζεστός*, bezeichnet die Unentschiedenheit und Halbheit des Verhältnisses zum Herrn, da man ihn weder ganz annehmen noch ganz verwerfen will, eine Stellung, die nicht ohne innere Unlauterkeit, Trägheit und Selbstverblendung (vgl. V. 17) sein kann (vgl. *de Wette*). S. überhaupt Matth. 6, 24. 12, 30. 1 Joh. 2, 15. Jac. 4, 4. — Das gedrohte *ἐμέσαι ἐκ τ. στομ. μ.* ist gemäss der Vorstellung des *χλιαρός* gesagt, weil das Laue Ekel erregt. Durch das *μέλλω* weist der Herr auf sein schon herannahendes Gericht; er

*) Das aus der Physik entnommene Bedenken, dass das Laue schneller heiss werde, als das Kalte, hätte billigerweise nie ausgesprochen werden sollen.

ist schon im Begriff zu kommen und dann diese ihm widerwärtige Gemeine von sich zu werfen, es sei denn dass sie noch zuvor seinen Ruf zur Busse befolgt (V. 20). Während 2, 5. 16. 23. 3, 3 im Fut. das unzweifelhafte Gericht angekündigt wird für den dort ausdrücklich bezeichneten Fall der Nichtbekehrung, lässt hier das *μέλλω* (vgl. V. 2) die Möglichkeit offen, dass das Gericht abgewandt werde, wenngleich erst V. 20 die Bedingung dafür ausdrücklich angegeben ist (vgl. *Beng.* u. A.). —

V. 17. 18. *Ὅτι λέγεις*) giebt die Begründung für das V. 18 im Nachsatze folgende *συμβουλεύω* (*Beng., de Wette, Ebrard*). Mit Unrecht findet *Hengstb.* in V. 17 den Vorwurf der Lauheit begründet; das ist schon V. 15 (vgl. den Anschluss von V. 16 mit *οὕτως*) geschehn. Die Constr. ist wie 18, 7. 8. — *ὅτι*) recitativum. — *πλούσιος* — *ἔχω*) Die Entscheidung, ob Reichthum an irdischem Geld und Gut (*Andr., Areth., Aretius, C. a Lap., Beng., Ew., Züll.* u. A.) oder der eingebildete (*λέγεις.* Vgl. V. 9) Reichthum an geistlichen Gütern (*Beda, N. de Lyra, Rib., Alcas., Grot., Calov, Vitr., Eichh., de Wette, Hengstb., Ebrard, Ew.* II u. A.) gemeint sei — keinenfalls beides zugleich (*Stern*) — liegt nicht in der (zweifelhaften) Vorbildlichkeit von Hos. 12, 9 (vgl. Sach. 11, 5), nicht darin, dass die der Gemeine in den Mund gelegte Rede auf dieselbe Art von Gütern sich beziehen müsse, wie die offenbar von geistlichen Schätzen gemeinte Entgegnung des Herrn (*καὶ οὐκ οἶδας κτλ.*) — denn es liesse sich sehr wohl ein frappanter Gegensatz von irdischem und ewigem Reichthum denken (2, 9) — sondern darin, dass das Selbstzeugniss der Gemeine (*ὅτι πλούσιος εἰμί κτλ.*) mit dem Vorwurfe der Lauheit (V. 15. 16) und mit der ganzen folgenden Rede des Herrn innerlich harmoniren muss. Dies ist aber nicht der Fall, wenn die Gemeine in den crassesten Mammonsdienst verfallen war und über ihrem irdischen Reichthum jedes höhere Bedürfniss völlig vergessen hatte. Eine Gemeine dagegen, welche auf ihren geistlichen Reichthum vertraut, hat doch noch das Bewusstsein, dass es auf diesen Reichthum ankomme, will auch durchaus nicht ohne denselben sein (gleichwie sie, weil „nicht kalt“, den Herrn, die Quelle des Reichthums, nicht verwerfen will), ist aber freilich in hochmüthiger Selbsttäuschung über ihren eigenen geistlichen Reichthum befangen. Die Gemeine ist in der That nicht reich (gleichwie sie nicht „heiss“ ist und deshalb die volle Gemeinschaft mit dem Herrn nicht hat); denn wenn sie es wäre, würde sie gewiss nicht so sprechen, wie V. 17 ge-

schieht. — Die drei Ausdrücke *πλούσιος εἰμί* — *πεπλούτηκα* — *οὐδὲν χρείαν ἔχω* bezeichnen eine Steigerung (vgl. *N. de Lyra, Grot., Beng., de Wette*): der Reichthum ist so angewachsen, dass nun endlich ein Bedürfniss gar nicht mehr vorhanden, sondern Sattheit (vgl. 1 Cor. 4, 8) eingetreten ist. — *καὶ οὐκ οἶδας*) also Selbsttäuschung der Gemeine; denn des Herrn Wissen (vgl. V. 15) ist entscheidend. — *ὅτι σὺ εἶ*) Mit Nachdruck steht das *σύ*: gerade Du, der Du Dich für so reich hältst — *ὁ ταλαίπωρος*) Das Adject. im N. T. nur noch Rom. 7, 24. Um seiner *ταλαιπωρία* willen (Rom. 3, 16. Jac. 5, 1) ist jemand *ἐλεεινός*, d. h. *ἐλέους ἄξιος* (*Suid.*). Der Art. vor *ταλ.* markirt, mit ähnlichem Nachdruck wie das *σύ* vor *εἶ*, dass gerade der sich selbst für reich und über alles Bedürfniss erhaben Dünkende derjenige ist, welchem das *ταλαιπ.* gilt. Dem letzten Worte des Selbstruhms *οὐδ. χρείαν ἔχω* steht zunächst mit schneidender Schärfe das *ταλαιπ.* und *ἐλεειν.* gegenüber, weiterhin das *κ. πτωχός* dem *πλουσ. εἰμὶ κ. πεπλούτ.*, während die Vorstellungen des *τυφλός* und *γυμνός* sich mit der des *πτωχός* verbinden, indem die geistliche Armuth — mit dem geistlichen Elende wesentlich identisch — auch als geistliche Blindheit und Nacktheit angeschaut werden kann. So erscheint das, was der Herr über die wahre Beschaffenheit der Gemeine urtheilt, am bestimmtesten in diesen drei Momenten *πτωχός*, *τυφλός* und *γυμνός* ausgeprägt; deshalb dreht sich der nun folgende Rath (V. 18) um dieselben, indem das *χρυσίον* — *πλουτήσῃς* für den *πτωχός*, das *ἱμάτια* — *γυμνότητός σου* für den *γυμνός*, und das *κολλούριον* — *ἵνα βλέπῃς* für den *τυφλός* gilt. — *συμβουλεύω*) nicht ohne eine gewisse Ironie (vgl. *Ebrard*), zu welcher gerade die hochmüthige Einbildung des in der That so Elenden und Armen reizt. *Beng.* findet in dem Ausdrucke ein Zeichen der Entfremdung, weil man einem Fremden nur einen Rath, dem Zugehörigen aber Befehle gebe; — unpassend. — *ἀγοράσαι*) Zu der römisch-katholischen Vorstellung eines meritum de congruo kann man auf Grund des *ἀγοράσαι* nur dann kommen, wenn man — den Ausdruck pressend und im Widerspruch gegen den Context (V. 17. *πτωχός*) — einen irgendwie äquivalenten Kaufpreis statuirt und diesen als bona opera (*N. de Lyra*) oder als oratio, lacrimae, poenitentia, bona opera (*C. a Lap.* u. A.) bestimmt. Aber ist einmal das von dem Herrn zu erlangende geistliche Gut als *χρυσίον* angeschaut, so ergiebt sich — zumal nach dem Vorbilde von Jes. 55, 1 — die entsprechende concrete Vorstellung

des ἀγοράσαι ebenso leicht, als die Gediegenheit und Lauterkeit des χρυσίον durch die bildliche Bestimmung πεπυρωμένον ἐκ πυρός bezeichnet wird; und es ist ebenso falsch, bei dem letztern Ausdruck an eine Bewährung des Glaubens in der Trübsal *) u. dgl. (*Aret.*, *Vitr.*, *Stern* u. A.) zu denken, als jenes ἀγοράσαι in unevangelischem Sinne auszubeuten. Sachgemäss erläutert *Beng.*: „Es kostet nichts als nur, dass ein solcher Käufer die Einbildung eignen Reichthums aufgebe" (vgl. *Vitr.*, *Calov* u. A.). — παρ᾽ ἐμοῦ) als dem einigen Heiland. Vgl. überh. 1, 5; insbes. wegen der weissen Kleider, die von dem Herrn gekauft werden sollen, vgl. 7, 14. — χρυσίον) Das geistliche Gut, als das wirklich reich Machende (ἵνα πλουτήσῃς), im Gegensatz zu der Armuth der Gemeine. Zu speciell wird das χρυσίον als caritas (*C. a Lap.*) oder als fides (*Aret.*, *Vitr.*, *Hengstb.* u. A.) gedeutet. — πεπυρωμένον ἐκ πυρός) πυρόω = צָרַף Sach. 13, 9. Das ἐκ stellt das πῦρ als die Ursach, von welcher das πυροῦσθαι herrührt, dar (vgl. 8, 11); dem Sinne nach also richtig: „mit Feuer durchläutert" (*Luth.*). Der ganze Ausdruck bezeichnet nicht die sapientiam caritate accensam (d. h. fidem formatam. *N. de Lyra*), auch nicht den „bewährten Glauben" (*Hengstb.*) — da man vielmehr auslegen müsste, dass erst durch den Glauben das χρυσ. πεπυρ. ἐκ πυρ. gewonnen wird — sondern wie das geläuterte Gold das völlig reine und wahrhaft kostbare ist, so ist das von dem Herrn zu erlangende geistliche Gut das unbedingt heilige und wahre und ewig reich machende. — καὶ ἱμάτια λευκά κτλ.) Vgl. V. 4. 7, 14. 19, 8. Nur in der bildlichen Vorstellungsweise, nicht in der eigentlichen Sache sind die „weissen Kleider" von dem „Golde" verschieden, gleichwie die Nacktheit in der Wirklichkeit nichts Anderes ist, als die Armuth. Willkührlich bemerkt *Ebrard*, dass „der Befehl in umgekehrter Ordnung auszuführen sei, wie er gegeben ist. Das letzte Ziel, dass er reich werde — nämlich an „guten Früchten, die vor Gott etwas gelten" — wird zuerst genannt; dazu muss er Gold kaufen. Aber ehe an Gold zu denken ist, muss er zuvor Kleider kaufen, seine Blösse zu bedecken. Und nach Bedeckung seiner Blösse kann er nicht verlangen, ehe ihm die Augen geöffnet sind; so muss er also vor allen Dingen Augensalbe annehmen". Aber das „Gold" wird nur deshalb zuerst genannt, weil dies in Rücksicht auf den eingebildeten Reichthum und die wirkliche Armuth (V. 17) das Nächste

*) So wird in der That die Vorstellung gewandt z. B. 1 Petr. 1, 7.

ist; die Reihenfolge der einzelnen Momente ist aber weder V. 18 noch V. 17 zu urgiren, wie denn auch V. 17 *τυφλός* und *γυμνός* in anderer Folge an *πτωχός* sich anschliessen, als die entsprechenden Glieder in V. 18. Nur die Hauptvorstellung *πτωχός* und das entsprechende Satzglied V. 18 steht naturgemäss voran. — *καὶ μὴ φανερωθῇ*) *N. de Lyra:* Coram Deo et angelis sanctis. *Beng* : Vor Gott und Menschen. Aber es bedarf keiner solchen Bestimmung. — *κολλούριον*) Bei den Classikern: *κολλύριον*. Das Wort bezeichnet eine in die lange und runde Form einer *κολλύρα* (d. h. Brodkuchen) gebrachte Masse, welche mit mancherlei Medicamenten versetzt, insbesondere zum Bestreichen der Augen gebraucht wurde. Vgl. *Wetst.* Die jüdische Bezeichnung קילורין (קילורית) stimmt mit der Form *κολλούριον*. Gemeint ist hier nicht das Wort Gottes selbst (*Stern.* Vgl. Ps. 19, 9. Daher in Tr. *Siphra* fol. 143. 2: Verba legis corona sunt capitis — collyrium oculis. b. *Schöttg.*), sondern die allerdings vermittelst des Worts — und zwar (*Ebrard*) schon durch das gegenwärtige Wort mit seiner Strafe (V. 15 fll.) und Gnade (V. 19 fll.) — dargebotene Gabe des heiligen Geistes, welcher erleuchtet (*N. de Lyra, Aret., Calov, Vitr., Hengstb.* u. A.). Vgl. 1 Joh. 2, 27. Auch bei diesem Stücke gilt das vorangestellte *παρ᾽ ἐμοῦ* (vgl. 1 Joh. l. c.), denn der heilige Geist ist der Geist Christi, von ihm gesandt (vgl. Act. 2, 33. Joh. 16, 7. 14). Die durch solche Erleuchtung gewonnene richtige Erkenntniss (*ἵνα βλέπῃς*) ist aber in der That zugleich der wahre Schatz, der geistliche Reichthum. Hierauf beruht die innere Harmonie in der Zusammenstellung der drei Momente *χρυσίον κτλ.*, *ἱμάτια λευκά κτλ.* und *κολλούριον κτλ.*, wie V. 17 *πτωχός*, *τυφλός* und *γυμνός*.

V. 19. *Ἐγώ*) nachdrücklich vorangestellt. Der Herr, welcher allein der treue Zeuge (V. 14) und zugleich derjenige ist, von welchem das wahre Gold erlangt werden kann (V. 18), tritt allerdings auch als Zeuge wider die auf, welche er liebt, indem er sie eben durch sein *ἐλέγχειν* und *παιδεύειν* zur Busse eifrig (*ζῆλ. κ. μεταν.*) und so seiner ewigen Güter theilhaftig machen will. — *ὅσους ἐὰν φιλῶ*) Ueber das *ἐάν* nach dem Relat. in der N. T. Diction vgl. *meine* Anmerk. zu 1 Joh. 3, 20 (Bd. II. S. 198 fl.). — Falsch sagt *Grot.:* *φιλῶ*, non absolute, sed comparate i. e. quos non plane ob diuturna peccata abjicere et obdurare constitui. Auf ähnlichem Missverständniss beruht die Bemerkung *Vitringa's*, dass das freundliche Wort nur an den bessern Theil der Gemeine gerichtet sei. Vielmehr ist noch die ganze Gemeine ein Gegenstand der sie suchenden Liebe

des Herrn. — *ἐλέγχω καὶ παιδεύω*) Der Unterschied der beiden Ausdrücke liegt nicht darin, dass *ἐλέγχειν* mit Worten, *παιδεύειν* mit Strafen (Schlägen, Luc. 23, 16. 22. *Aret.*, *Grot.*) geschieht, sondern das *παιδεύειν*, welches das Züchtigen, d. h. Erziehen überhaupt bezeichnet (Act. 22, 3. 7, 22. Tit. 2, 12. 2 Tim. 2, 25), kann sowohl durch ein *ἐλέγχειν* als auch durch fühlbare Strafen, etwa ein *μαστιγοῦν* (vgl. Hebr. 12, 6 mit Prov. 3, 12), geschehn. Das *ἐλέγχειν* (vgl. Joh. 16, 8. 8, 46. 3, 20. 1 Cor. 14, 24) geschieht, wenn jemanden sein Unrecht so vor die Augen gestellt wird, dass er dasselbe anerkennen muss; es ist also ein wesentliches Stück des *παιδεύειν*. Von V. 15 an hat der Herr, indem er den Schaden der Gemeine völlig aufgedeckt hat, sein *ἐλέγχειν* geübt; jetzt sagt er ausdrücklich, dass es aus seiner Liebe fliesst, wie sein ganzes *παιδεύειν*. Dass er bei diesem schon eigentliche Strafmittel (Schläge) angewandt habe oder noch anwenden wolle, ist nirgends gesagt. Dagegen gehört namentlich der Rath V. 18 zu dem *παιδεύειν*. Enthält doch der Rath die deutliche Zusage, dass es bei dem Herrn an Gold u. s. w. nicht fehlen werde. So ist nicht allein jenes schonungslose *ἐλέγχειν*, sondern auch dieses Anerbieten der Gnade ein *παιδεύειν*, welches von der Liebe des Herrn zeugt. Wenn sich aber so der Herr gegen die „laue“ Gemeine erweist, so folgt für diese (*οὖν*) zu thun, was der Befehl ausdrücklich sagt: *ζήλευε οὖν καὶ μετανόησον*. Die Worte enthalten nicht ein Hysteronproteron (*de Wette*), sondern fordern von der Gemeine, die der Lauheit überführt ist, einen brennenden Eifer — entzündet durch die vom Herrn erwiesene Liebe — u. als Bethätigung dieses Eifers wahrhafte Sinnesänderung (vgl. *Grot.*, *Beng.*, *Hengstb.*, *Ebrard*). —

V. 20. Wenn man nicht annehmen will, dass der Brief an die Gemeine zu Laod. in einem wesentlichen Puncte anders, als die übrigen Briefe, angelegt sei, so darf man weder den V. 20 schon zum Epilogus rechnen (*Vitr.*) — der vielmehr nur V. 21. 22 umfasst — noch in V. 20 die mit Recht von *Ebrard* hervorgehobene eschatologische Bedeutung verkennen, wie gewöhnlich geschieht. Das *Ἰδού, ἕστηκα ἐπὶ τὴν θύραν καὶ κρούω κτλ.* ist im Wesentlichen nichts Anderes, als das *ἔρχομαι ταχύ* oder *ἥξω* mit seinen parakletischen Wendungen (2, 5. 16. 3, 3. 11. Vgl. auch 2, 10. 22 fl.). Gewöhnlich versteht man die Thür, vor welcher der Herr steht und mit Klopfen (*κρούω*) und Rufen (vgl. *ἀκ. τ. φωνῆς μου*) Einlass begehrt, als die Thür des Herzens (*N. de Lyra*, *C. a Lap.*, *Stern*, *Aret.*, *Grot.*, *Calov*, *Vitr.*, *Ew.*, *de Wette*, *Hengstb.*) und demgemäss

das *κρούειν* von der Predigt des Evangeliums (*Aret.* u. A.), von den Regungen des heil. Geistes (*de Wette*), indem man auch noch besondere Schickungen hinzunimmt (*Hengstb.*). Das *εἰσελεύσομαι κτλ.* wird dann nicht in der vollen persönlichen Bedeutung (*Grot.:* Jes. Christus, ubi Spiritum suum mittit) verstanden und das *δειπνήσω κτλ.* entweder gänzlich auf die selige Gemeinschaft der Gläubigen mit dem Herrn in diesem Leben eingeschränkt (*N. de Lyra*, *C. a Lap.*, *Grot.*, *Hengstb.* u. A.) oder — was ganz unharmonisch ist — auf die Gemeinschaft in diesem und dem zukünftigen Leben bezogen (*Vitr.*, *Calov*, *Stern* u. A.). Letztere Beziehung gewinnt *Beng.* sogar dadurch, dass er das *δειπν. μετ᾽ αὐτοῦ* von dem irdischen, dagegen das *κ. αὐτ. μετ᾽ ἐμοῦ* von dem himmlischen Leben versteht. Im eigentlichen Wesen ist das *κρούειν* und die *φωνή* des Herrn, womit er Einlass begehrt, nicht verschieden von dem *ἐλέγχειν* und *παιδεύειν* V. 19, gleichwie es aus derselben Liebe kommt, dass er jenes und dieses thut. Seine Zukunft ist nahe; schon steht er vor der Thür. Und er will, dass auch die Gemeine zu Laod. bereit sei, ihn zu empfangen, damit er nicht über sie komme im Gerichte (vgl. V. 3. 2, 5), sondern zu ihr eingehn und das Mahl der seligen Gemeinschaft mit ihr halten kann (vgl. Kap. 19. Matth. 25, 1 fll.). Der Sinn, insbesondere der die volle Gemeinschaft des Einen mit dem Andern ausdrückenden Formel *δειπν. μετ᾽ αὐτοῦ κ. αὐτὶς μετ᾽ ἐμοῦ*, ist der von Joh. 17, 24. Col. 3, 4 (vgl. an beiden Stellen in den vorhergehenden VV. die entsprechende Schilderung der irdischen Glaubensgemeinschaft mit dem Herrn). — Eine unmittelbare Anknüpfung an Cant. 5, 2 (*Hengstb.;* mehrere ältere Ausll.) ist nicht zu erkennen; obwohl mit Unrecht behauptet wird (*Ew.*, *de Wette*), dass im N. T. überhaupt und in der Apok. insbesondere überall keine Spur vom Hohenliede vorhanden sei. Treffend *Ebrard:* „Das Bild (von der Hochzeit) oder richtiger diese Idee ruht sammt der allgemeinen Lehre von dem Bräutigamsverhältniss Christi zur Kirche auf dem Hohenliede“. — An unserer Stelle ist aber überhaupt die Vorstellung von Christo als dem Bräutigam nicht bestimmt ausgedrückt (bes. gegen *Eichh.*, *Heinr.*). —

V. 21. 22. Vgl. 2, 26. 27. Das *νικᾶν* schliesst die besondere Beziehung auf die in dem eigenthümlichen Zustande der Gemeine (V. 16 fl.) liegenden Versuchungen und Gefahren ein, ist aber darauf nicht beschränkt, so dass es dem *ὡς κἀγὼ ἐνίκησα* mit seiner Beziehung auf den Kampf und Sieg im Leiden des Herrn (vgl. 5, 5) entsprechen kann.

— Der verheissene Lohn *δώσω αὐτῷ καθίσαι κτλ.*, d. h. die Theilnahme an der königlichen Herrschaft Christi (vgl. 1, 9. 22, 5. 2 Tim. 2, 12), ist hier, wie am Schluss aller Briefe, nur in der Ewigkeit (so d. M.), nicht auch in diesem Leben — als Sieg über Welt, Sünde und Tod (*Vitr.*) — zu erwarten, wie auch das *ἐκάθισα κτλ.* für den Herrn durch seine Himmelfahrt geschehen ist (vgl. Hebr. 12, 2. Phil. 2, 9). Ganz verkehrt unterscheidet *Calov* den Thron Gottes des Vaters, auf welchen Christus sich gesetzt, und den Thron Christi, auf welchem die Sieger mit ihm sitzen sollen. Der Thron Gottes und des Lammes ist einer (22, 1); die Herrlichkeit der Sieger ist die Gemeinschaft mit dem Vater und dem Sohne (vgl. Joh. 17, 22. 24). — Die Verheissung für den Sieger lautet hier so gewaltig nicht deshalb, weil der Kampf, welchen die Laodicener wider ihre eigne Lauheit hatten, für den schwersten angesehn wird (*Ebrard*), sondern weil es natürlich und angemessen ist, dass im letzten der sieben Briefe diejenige Verheissung ausgesprochen wird, in welcher alle andern zusammengefasst sind und welche das höchste und eigentlichste Ziel aller christlichen Hoffnung und der ganzen apokalyptischen Weissagung bezeichnet. —

Kap. IV.

V. 1. *ἠνεῳγμένη*) *Elz.*, so auch *Sin.*, *Tisch.* Die von *Lachm.* gebilligte Form *ἀνεῳγμ.* (A) wird wohl auf einem Schreibfehler, durch das *α* in *θύρα* veranlasst, beruhn, da 19, 11 auch A die Form *ἠνεῳγμ.* hat. Vgl. noch 11, 19. 20, 12. *Winer* S. 67. — *λέγων*) So schon *Griesb.* statt der Correctur *λέγουσα* (*Elz.*) — V. 2. Das *καὶ* vor *εὐθέως* (*Elz.*) ist nach A. *Sin.* 2. 4. 6. 8. al. Syr. Vulg. zu streichen (*Lachm.*, *Tisch.* Vgl. schon *Griesb.*); jedoch ist das *μετὰ ταῦτα* hier wie 1, 19 mit *δεῖ γενέσθαι* zu verbinden, nicht (*Lachm.*) mit *εὐθέως*. — *ἐπὶ τὸν θρόνον καθήμενος*) So schon *Beng.*, nach A. *Sin.* 2. 4. 6. 7. al. Vulg. *Lachm.*, *Tisch.* Falsch *Elz.: ἐπὶ τοῦ θρόνου.* — In der oft vorkommenden Phrase findet sich *ἐπί* mit Accus.: 4, 4. 11, 16. 17, 3. 19, 11; auch 6, 2. 4. (*Elz.*: Dat.) nach A. C. *Sin.* (*Beng.*, *Lachm.*, *Tisch.*). Mit dem Gen.: 4, 10. 5, 1. 7; auch 6, 16 (*Elz.*, *Lachm.* — Dagegen *Tisch.:* Dat., nach 4. 6. 9. *Sin.* al.). Mit dem Dat. 4, 9 (A. *Sin.*, *Lachm.* — Dagegen *Elz.*, *Tisch.:* Gen.) 5, 13. (*Sin.:* Gen.) 7, 10. 19, 4. 21, 5., wo überall bei *Elz.* mit Unrecht der Gen. steht. — V. 3. Das *ἦν* vor *ὅμοιος* (*Elz.*) ist nach den Zeugen

mit *Lachm.*, *Tisch.* zu streichen. Vgl. 1, 14. 15. — V. 4. *Elz.*: *θρόνοι εἴκοσι καὶ τέσσαρες· καὶ ἐπὶ τοὺς θρόνους εἶδον τοὺς εἴκοσι καὶ τέσσαρας πρεσβ.* In dieser LA. ist sicher falsch erstlich das (zweimalige) *καί* vor *τέσσ.*, zweitens das Interpretament *εἶδον* nebst dem Art. *τούς*. Zweifelhaft ist, ob mit *Lachm.* *θρόνους εἴκοσι τέσσερας* gelesen werden muss; denn dieser Accus. bei A kann wegen des Folgenden eingeschoben sein. *Beng.*, *Griesb.*, *Tisch.* u. A. haben den Nom. Zweifelhaft ist ferner, ob das Zahlwort zum zweiten Male mit *θρόνους* oder mit *πρεσβυτ.* verbunden werden muss. Jenes hat, nach A. 17.18.19, *Lachm.* (*κ. ἐπὶ τ. εἴκ. τέσσ. θρον. πρεσβ.*) vorgezogen, dies *Tisch.* (*κ. ἐπὶ τ. θρ. τοὺς εἴκ. τέσσ. πρεσβ.* Vgl. 13. 26. 27. *Areth.*) Es ist aber sehr möglich, dass die LA. von 2. 4. 8. 9. 11. al., nach welcher das Zahlwort, ohne *τούς*, zwischen *τ. θρόνους* und *πρεσβυτ.* steht, mithin zu beiden Nominibus gezogen werden konnte, ursprünglich ist. Die exegetisch angemessenere Verbindung ist dann *εἴκ. τέσσ. πρεσβ.* *Sin.* hat nur *καὶ πρεσβ.*, ohne *ἐπὶ τ. θρ.* und ohne Wiederholung der Zahl — vielleicht die mater lect. — Das *ἐν* vor *ἱματίοις* (*Elz.*, *Tisch.*) ist wahrscheinlich falsch; es fehlt bei A. Vulg. *Lachm.* Ein Interpretament ist ohne Zweifel das *ἔσχον* (*Elz.*) vor *ἐπὶ τ. κεφ.* — V. 7. Statt *ὡς ἄνθρωπος* (*Elz.*, *Beng.*) ist zu lesen *ὡς ἀνθρώπου* (A. Vulg. al. *Treg.*, *Lachm.*, *Tisch.*), wenn nicht vielleicht das blosse *ἀνθρώπου* (2. 4. 6. al. Aeth. Ar. Andr. Areth. *Matth.*) für die mater lectionis anzusehn ist. *Sin.*: *ὡς ὅμοιον ἀνθρώπῳ.* — Statt *πετωμένῳ* (*Elz.*) schreibe hier und 8, 13. 14, 6. 19, 17 *πετομ.* (A. *Sin.* 9. 14. 16. 19. Andr. Areth. *Lachm.*, *Tisch.*) Vgl. das Scholion bei *Wetst.*: *πέταμαι οὐδεὶς τῶν ῥητόρων εἶπεν, ἀλλὰ πέτομαι.* — V. 8. *ἓν καθ' ἑαυτὸ εἶχον*) So *Elz.* Aber schon *Beng.* und *Griesb.* schrieben richtig: *ἓν καθ' ἓν αὐτῶν ἔχον* (A. B. 2. 4. 6. 7. 10. al. *Lachm.*) Das *ἔχων* bei A, welches hier von *Tisch.* gebilligt ist, findet sich auch V. 7 bei A — dort von *Tisch.* nicht recipirt — beide Male, wie es scheint, als Schreibfehler. *Sin.*: *ἓν ἕκαστον αὐτῶν εἶχον.* — V. 11. Statt des einfachen *κύριε* (*Elz.*, *Griesb.*) lies nach A. B. 2. 3. al. Vulg.: *ὁ κύριος καὶ ὁ θεὸς ἡμῶν* (*Lachm.*, *Tisch.*) *Sin.* hat beides. — *ἦσαν*) So A. *Sin.* 2. 3. 4. al. pl. *Griesb.*, *Lachm.*, *Tisch.* Eine blosse Erleichterung ist das *εἰσι* bei *Elz.* Auch die vereinzelte Variante *οὐκ ἦσαν*, welcher *Ew.* günstig ist, erscheint als eine nicht ungeschickte Aushülfe, indem durch die innere Verbindung von *οὐκ ἦσαν* mit *καὶ ἐκτίσθ.* (cum non erant, creata sunt. *Ew.*) die Schwierigkeit des *ἦσαν* im richtigen Texte umgangen wird. — Dass die Worte *καὶ ἐκτίσθησαν* in A fehlen, wird nur ein Versehn sein, da das Auge des Abschreibers von dem *ἦσαν* sogleich auf die Schlusssylben des *ἐκτίσθ-ησαν* abirrte. —

In Kap. IV (und V) wird in plastischer Weise der reale göttliche Grund der ganzen nachfolgenden prophetischen Apokalypsis (bis 22, 5) dargestellt. Denn der lebendige Gott selbst, dessen Thronen in ewiger Herrlichkeit Kap. IV. geschildert wird, bestimmt, was da geschehen soll (*δεῖ γεν.* V. 1. Vgl. 1, 1. 19). Von ihm also kommt alle Offenbarung, durch den Mund eines Propheten geredet, her, (vgl. 1, 1), und zwar durch Christi Vermittelung (vgl. 5, 1 ff.) Treffend *Beng.*:, „In der That beschreibt dies Buch (des Joh.) nicht nur das, was auf Erden im Guten und Bösen vorlauft, sondern auch, wie die Dinge aus dem Reiche des Lichts und theils aus dem Reiche der Finsterniss *urständen*, und wie sie sich wieder dahin ziehen.“ Vgl. auch *Ew.*, *de Wette*, *Ebrard.* Wie aber 1, 12 fll. die Erscheinung Christi der Art war, dass dieselbe in lebendiger Beziehung zu den Kap. II. III. nachfolgenden Reden des Herrn an seine Gemeine stand, so lässt auch in Kap. IV. schon die Erscheinung Gottes im voraus erkennen, dass es sich um bevorstehende Gerichte über die Feinde und um Gnadenerweisungen gegen die Gläubigen handelt. Die angeschaute heilige und allgewaltige Majestät dessen, der da war und der da ist und der da kommt, und das Stehen von „Aeltesten“ rings um seinen Thron — schon dies weist, selbst abgesehn von den bestimmten einzelnen Zügen, auf den wesentlichen Gehalt der zu erwartenden Offenbarung hin. Vgl. *Beng.*, auch *Hengstb.*, welcher aber ungenau und irreführend sagt: „dem Joh. soll gezeigt werden, was darnach geschehen soll. Danach wird man schon in V. 2 fll. nicht eine Beschreibung desjenigen erwarten, was immer ist, sondern eine symbolische Abschattung des Zukünftigen.“ —

Wenn man zu der Schilderung Kap. IV. rabbinische Vorstellungen vergleicht, wie *More Nevoch* II, 6: Non facit Deus quicquam, donec illud *intuitus* fuerit in familia superiori, und *Schir Haschirim* R. fol. 93: Non facit Deus quicquam, nisi antea de eo *consultaverit* cum familia superiori (b. *Wetst.*), so darf man den wesentlichen Unterschied nicht übersehn, dass die johanneische Anschauung eine reine Entfaltung von alt- und neutestamentlichen Grundwahrheiten ist, während die Rabbinen nur eine Corruption derselben haben (gegen *Wetst.*, *Eichh.*, *Heinr.*, *Ew.* u. A.) Denn die familia superior, welche bei den Rabbinen an der Rathschliessung Gottes theilnimmt, hat bei Joh. nur anzubeten und den Rathschluss sammt den Werken Gottes zu preisen; und die von Joh. geschauten Visionen, in welchen

ihm, der im Geiste ist, die zukünftigen Dinge vorgebildet werden, sind durchaus nicht das von den Rabbinen statuirte himmlische Vorspiel der irdischen Ereignisse (Vgl. *Wetst.:* Ex mente Judaeorum, quae in terris eventura sunt, in coelo coram consessu angelorum prius manifestantur atque *repraesentantur*). — Schief ist die Bemerkung von *Heinr.:* Omni capite nil aliud agit poëta, quam ut theatrum, unde *rediturus in terras sit Messias*, quam celsissimum se et augustissimum conspexisse testificetur.. —

V. 1. *Μετὰ ταῦτα εἶδον*) Die Formel markirt den Eintritt einer neuen Vision, und zwar einer grössern oder bedeutendern (7, 1. 9. 15, 5. 18, 1), während die Formel *καὶ εἶδον* die mancherlei einzelnen Züge, welche im Verlauf eines grössern Hauptbildes sich darstellen, einführt (5, 1. 6. 11. 6, 1. 5. 8. 9. 12. 8, 2. 13. 9, 1. 10, 1. 13, 11. 14, 6. 14. 15, 1. 2. 17, 6. 19, 11. 17. 19. 20, 1. 4. 11. 21, 1). Dass 13, 1. und 17, 3. die Formel *καὶ εἶδον* zu Anfang einer ganz neuen wichtigen Abtheilung steht, ist deshalb regelmässig, weil an beiden Stellen durch den ganzen vorhergehenden Vers, der gewissermassen das *μετὰ ταῦτα* vertritt, die Eröffnung einer neuen Scene angezeigt ist. — Indem aber durch *μετὰ ταῦτα* das nun folgende Gesicht von dem 3, 22 vollendeten unterschieden wird — das *ταῦτα* weist eben auf die ganze Vision in 1, 10—3, 22 zurück — ist doch keineswegs angedeutet, dass zwischen 3, 22 und 4, 1 ein Zeitraum liege, in welchem Joh. nicht „im Geiste," sondern in seinem gewöhnlichen Bewusstsein sich befunden und etwa die sieben Briefe niedergeschrieben habe. So *Beng.:* „Joh. hat immer einen Theil nach dem andern durch das Gesicht und Gehör gefasst und sofort beschrieben." Vgl. auch *Aret.*, *Grot.*, *Calov*, *Hengstb.*, und gegen Letztern *Ebrard's* richtige Einsprache. Selbst *de Wette*, welcher doch richtig erkennt, dass Joh. schon 4, 1 „im Geiste" ist — nämlich von 1, 10 her — statuirt zwischen 3, 22 und 4, 1 die Aufzeichnung der sieben Briefe. Aber nirgends im Verlauf der ganzen Offenbarung (von 1, 10 an bis 22, 16) ist an eine zeitweilige Rückkehr aus dem ekstatischen Zustande in das gewöhnliche Bewusstsein zu denken und deshalb nirgends eine partielle Aufzeichnung möglich. Das *εἶδον* 4, 1 zeigt unzweideutig an, dass das 1, 10 eingetretene Sein im Geiste ununterbrochen fortdauert (V. 2 spricht nicht dagegen, wenn man nur nicht, wie *Hengstb.*, das Sein „im Geiste" und „im Himmel" identificirt); und von 4, 1 an bis zum Schlusse der ganzen Offenbarung kann nirgends eine Unterbrechung des ekstatischen

Bewusstseins angenommen werden, weil immer die folgende Vision aus der vorhergehenden hervorwächst, was *Hengstb.* freilich verkennt (vgl. Einl. S. 12 fl.). Es ist ein *einziges* „Sein im Geiste" (1, 10), in welchem Joh. die *ganze* Offenbarung mit allen ihren wechselnden — aber auch zusammenhängenden — Bildern geschaut hat. — θύρα ἠνεῳγμ. ἐν τ. οὐρανῷ) Die Oeffnung des Himmels (vgl. Ez. 1, 1. Matth. 3, 16. Act. 10, 11) vermittelst einer *Thür* erklärt sich weder daraus, dass der Himmel als festes Gewölbe gedacht wird (*Heinr.*), noch daraus, dass Joh. in den Himmel *eintreten* soll (*de Wette;* vgl. *Grot.*), noch daraus, dass der Himmel wie ein Tempel erscheint (*Vitr., Züll.*), sondern daraus, dass der Himmel das Haus (Gen. 28, 17), der Palast Gottes ist, in welchem er thront (Ps. 11, 4. 18, 7. 29, 9). Vgl. *Eichh.* — ἡ φωνὴ κτλ.) Keinenfalls die Stimme Christi (*Hengstb.* u. A.), welche ja Kap. II. III. (vgl. 1, 17 fll.) nach der *ersten* Stimme (1, 10) geredet hat, sondern eben jene zuerst vernommene Stimme, welche schon 1, 10 nicht weiter bestimmt wurde und welche nun auch hier nicht anders bezeichnet werden kann, als dass sie mit jener identisch sei. — λέγων) Die Constr. ad sensum (vgl. V. 8. 11, 15. 19, 14. Eph. 4, 18. Marc. 9, 26. *Winer*, S. 465 fl.) ist bei dem die directe Rede einführenden λέγων (לֵאמֹר) besonders leicht. Vgl. noch *Winer* S. 531. — Ἀνάβα) Wegen der Form vgl. Act. 12, 7. Marc. 15, 30. (Var.) Eph. 5, 17. *Winer* S. 73. Joh. soll — im Geiste (vgl. V. 2) — durch die deshalb geöffnete Thür, welche er V. 1 geschaut hat, in den Himmel hinaufsteigen und so den dort zu erschauenden Dingen — den significanten Darstellungen dessen, was hinfort geschehn soll (vgl. καὶ δείξω κτλ.) — unmittelbar gegenwärtig sein. — καὶ δείξω κτλ.) So spricht die himmlische Stimme, wenn gleich die Person, welcher sie angehört, sich nicht näher zu erkennen giebt — wie in spätern Visionen, wo aber auch nicht überall derselbe Engel als Interpret auftritt und „zeigt" — weil die Stimme im Namen des persönlichen Gottes selbst erschallt, welcher doch im Grunde der Zeigende (1, 1) und das im Geiste Sein des Propheten (vgl. V. 2) Wirkende ist. — ἃ δεῖ γεν.) Vgl. 1, 1. — μετὰ ταῦτα) wie 1, 19. —

V. 2. εὐθέως ἐγενόμην ἐν πνεύματι) Das Asyndeton hebt die Bedeutung des εὐθέως. Nachdem Joh. die Stimme V. 1 vernommen hat, ist er sofort — und zwar eben kraft derselben (*C. a Lap.*, *Beng.* u. A.) — „im Geiste," und dadurch fähig, in den Himmel hinaufzusteigen und die

dort sich darbietenden Gegenstände zu schauen. Obwohl Joh. schon V. 1 ἐν πνεύματι ist, d. h. in einem solchen Zustande, dass er die geöffnete Thür schauen und die himmlische Stimme vernehmen kann, so hat doch die Darstellungsweise V. 2, welche, für sich allein betrachtet, das ganz neue Eintreten des ekstatischen Zustandes bezeichnen könnte, ihr Recht, weil eine ganz neue Hebung der prophetischen Ekstase dazu gehört, damit Joh. im Geiste in den Himmel aufsteigen und das dort ihm Gezeigte erschauen kann. So mit Recht *de Wette*, der Ezech. 11, 5 vergleicht, und *Ebrard*. Selbst *Hengstb.* (vgl. zu V. 1) muss anerkennen, dass, während V. 2 das „vollendete Eingetretensein des Zustandes der Entzückung" bezeichnet werde, doch schon V. 1 eine „Anbahnung" dieses Zustandes anzunehmen sei. — Falsch *Züll.*, ähnlich wie 1, 10: „ich war *dort* (im Himmel) entzückungsweise." — In raschem Fortschritt folgt sogleich die Schilderung dessen, was dem Schauen des in den Himmel Entzückten sich dargestellt hat: καὶ ἰδοὺ, θρόνος ἔκειτο κτλ. Zu dieser ganzen Schilderung findet sich in den Pirke R. Elieser (c. 4. b. *Schöttg.*) eine Parallele, welche darum sehr lehrreich ist, weil sie zeigt, wie verschieden bei manchen ähnlichen Zügen die alttestamentlichen Vorbilder (Jes. 6. Ezech. 1. Dan. 7, 9 fl. 1 Reg. 22, 19) bei einem neutestamentlichen Propheten und bei den Rabbinen sich gestalten: Quatuor catervae angelorum ministerialium Deum S. B. laudant. Prima est Michaelis, a dextris, altera Gabrielis, a sinistris, tertia Urielis, ante ipsum, quarta Raphaelis, post ipsum. Schechina vero Dei S. B. in medio est, et ipse insidet throno excelso et elevato et sedes ejus alta est et in aëre pendet. Splendor magnificentiae ejus est sicut Chasmal (Ez. 1, 4). Capiti ipsius imposita est corona et diadema cum Schemhamphorasch in fronte ejus. Oculi ejus per universam terram circumeunt, pars ipsorum est ignis, pars vero grando. A dextris ipsius est vita, a sinistris mors, et sceptrum igneum in manu ejus. Ante ipsum expansum est velum (פרכת), et VII angeli, qui ab initio creati sunt, ministrant coram illo intra velum. Illud vero, quod dicitur פרגוד et scabellum pedum ipsius sunt sicut ignis et fulgur, et subtus throno gloriae sicut sapphirus et ignis lucent. Circa thronum sunt justitia et judicium. Locus, in quo thronus est, sunt VII nubes gloriae ipsum circumdantes, et rota currus et Cherub et animalia dant ipsi gloriam. Similitudo throni est instar sapphiri, et ad quatuor pedes illius quatuor sunt animalia, quorum unumquodque quatuor facies et tot alas habet.

Quando Deus loquitur ab oriente, tunc id fit inter duos Cherubinos facie hominis, quando a meridie, tunc id fit inter duos Cherub. facie leonis, quando ab occidente, tunc id fit inter duos Cher. facie bovis, quando a septentrione, tunc id fit inter duos Cher. facie aquilae. — Et animalia stant juxta thronum gloriae, neque tamen sciunt locum gloriae ipsius. Et animalia stant in timore, et tremore, horrore et concussione, et ex hac concussione facierum fluvius igneus exit ante illos. Ex duobus Seraphinis alter stat ad dextram Dei S. B., alter ad sinistram, unusquidque habet VI alas. duabus obtegunt faciem, ne videant faciem Schechinae, duabus obtegunt pedes ne (pedes) videant Schechinam utque statim vestigium pedis invenire possint; duabus vero volant, formidant et sanctificant nomen ejus magnum. Alter clamat, alter respondet dicentes: Sanctus caet. — Et animalia stant juxta gloriam ejus, neque tamen sciunt locum gloriae ipsius. omni tamen loco, ubi gloria ejus est, clamant et dicunt: Benedicta sit gloria Dei in loco ipsius. — *θρόνος ἔκειτο*) Der Ausdruck *κεῖσθαι* zeigt weder eine besondere *Breite* des Thrones (*Beng.*), noch das Ruhen desselben auf den Cherubim (*Hengstb.* Vgl. V. 6) an, weil das Wort hier wie Jer. 24, 1. LXX. Joh. 2, 6. 19, 29 und bei den Classikern (vgl. *Meyer* zu Joh. 2, 6) die einfache Vorstellung des positum esse ausdrückt (*de Wette, Ebrard.*) — *καὶ ἐπὶ τὸν θρόνον καθήμενος*) Die Darstellungsweise selbst, nach welcher hier nur von „einem Sitzenden" geredet und V. 3 (vgl. V. 11. 5, 1) einfach „der — V. 2 genannte — Sitzende" beschrieben wird, zeigt, dass Joh. diesen Sitzenden darum nicht bestimmter nennt, weil er hier nichts weiter thun will, als das gehabte Gesicht mit voller Treue berichten (vgl. *Hengstb.*). Auch 1, 12 fll. hat er den erscheinenden Christus nicht ausdrücklich benannt. Ganz verkehrt sagt *Heinr.:* (nomen) nonnisi ex negligentia scribendi videtur omissum, quae in omni hoc capite conspicua est vel maxime. — Ebenso ungehörig ist die Erinnerung an die jüdische Scheu, den Namen Gottes auszusprechen (*Eichh., Ew.*). An sich schicklich für Joh. wäre die Erklärung *Herder's:* „Ihn zu nennen hat die Seele kein Bild, kein Wort die Sprache" (vgl. *Aret., de Wette* u. A.); aber auch dies trifft nicht zu, da Joh. überall, auch wo er bestimmt an die hier beschriebene Vision erinnert, ausdrücklich Gott als den Thronenden nennt (7, 10. 15. 12, 5. 19, 4. 22, 1). Diese Stellen zeigen zugleich, dass der Thronende nicht als der dreieinige Gott (*N. de Lyra, C. a Lap., Calov*), sondern als Gott der Vater, im Unter-

schiede von dem Sohne (dem Lamme. 5, 6 fll.) und dem Geiste (vgl. V. 5) gedacht ist (vgl. 1, 1. 2 Cor. 13, 13). So *Alcas.*, *Stern*, *Grot.*, *Wetst.*, *Vitr.*, *Beng.*, *Hengstb.* u. v. A. —

V. 3. ὁράσει) Dat. modi (*Erasm.*): „dem Ansehn nach." Vgl. ἡ ὄψις κτλ. 1, 16 und das ὡς ὅρασις mit folg. Gen. des Vergleichsobjects bei den LXX Ezech. 1, 4. 26 fll. 8, 2. — λίθῳ ἰάσπιδι καὶ σαρδίῳ) Der σάρδιος (21, 20. Vgl. Ez. 28, 17. 39, 10 LXX für אֹדֶם) ist, wie der hebr. Name anzeigt, ein rother (πυρωπὸς τῷ εἴδει καὶ αἱματοειδής. *Epiphanius*, b. *Vitr.*), besonders fleischfarbener Edelstein, unser Carneol. So d. M. *Ebrard* versteht den glänzendern Rubin. — Schwieriger ist die Bestimmung des ἴασπις. Die LXX geben so das Hebr. יָשְׁפֵה (Ex. 28, 20. 39, 13. Ezech. 28, 13); jedoch ist es sowohl an uns. St. als auch 21, 11. — wo der ἴασπις als λίθος τιμιώτατος und als κρυσταλλίζων bezeichnet wird — kaum möglich, an den nicht sehr kostbaren und nicht durchsichtigen, bald grünlichen, bald röthlichen Edelstein, welchen die Römer Jaspis nannten und auch wir so nennen, zu denken. Vgl. *Plin.* N. H. XXXVII, 37: (gemma) etiamsi victa a multis, antiquitatis tamen gloriam retinet. Die meisten Ausleger halten jedoch an dem Ausdrucke einfach fest. *Andr.*, *Areth.*, *N. de Lyra*, *Aretius* u. A. denken an den *grünen* Jaspis und fassen ihn, ähnlich dem sogleich erwähnten Smaragd, als Symbol des göttlichen Trostes — weil die grüne Farbe dem Auge wohlthut (*N. de Lyra* u. A.). Man hat sogar, weil grün die Farbe des Wassers sei, eine symbolische Hindeutung auf die Taufe (*Aret.*) und auf das Gericht der Sündfluth — der rothe Sardius bezeichnet dann das Endgericht im Feuer — entdeckt (*Victorin.*, *Tichon.*, *Primas.*, *Beda*). Andere denken an den *rothen* Jaspis, indem sie denselben entweder (*Vitr.*), gleich dem Sardius, als Symbol des göttlichen Feuereifers auffassen, oder ohne alle derartige Deutung (*Ew.*, *de Wette*, *Ebrard*), nur eine Schilderung der glänzenden Erscheinung Gottes finden. *Beng.*, *Stern*, *Hengstb.* (vgl. auch *Ew.* II.) setzen eine weisse, krystallhelle Jaspisart voraus und finden in dieser Farbe das Abbild der göttlichen Heiligkeit und ungetrübten Herrlichkeit. Diese Bedeutung des Farbenglanzes ist theils durch vorbildliche Schilderungen wie Ez. 1, 4. 8, 2. Dan. 7, 9 fl. theils durch Parallelen wie Apok. 1, 14 fll. 10, 1 angezeigt (vgl. *Hengstb.*). Lichtglanz und Feuer — das ist bei Ezech. die Gestalt Gottes. Auch bei Dan. gehört das helle weisse

Gewand und das blendend weisse Haar des Alten der Tage mit dem Feuer seines Thrones zusammen; denn es muss beides, die heilige Herrlichkeit und der verzehrende Feuereifer Gottes (vgl. auch Deut. 4, 24) abgebildet werden. Auf derselben Anschauung beruht die Schilderung des Herrn (1, 14 fll.) und des Engels, welcher 10, 1 mit göttlichen Attributen bekleidet erscheint, während z. B. 4, 4. 7, 9 die Himmlischen, weil sie zu einer gottähnlichen Heiligkeit und Herrlichkeit gelangt sind, allerdings in weissen Kleidern, aber nicht auch mit den Feuerzeichen des göttlichen Gerichts, sondern mit Kronen oder Palmen erscheinen. Wenn nun der röthliche Schein des *σάρδιος* an den Feuereifer des göttlichen Zorngerichts erinnert (so d. M.), so erwartet man, dsss der *ἴασπις* den hellen Lichtglanz darstelle, welcher sonst, wenn auch in verschiedener Art und Weise, zugleich mit dem göttlichen Feuerschein angeschaut wird. Nun aber ist die von *Beng.* und *Hengstb.* statuirte licht- oder krystallhelle Jaspisart in der That nicht vorhanden. Man wird also entweder annehmen müssen, dass Joh. eine ideale Jaspisart fingirte (vgl. 21, 21), oder — was wegen 21, 11 wahrscheinlicher ist — dass er mit *ἴασπις* den Diamant bezeichnen wollte (*Ebrard*). Die LXX, an deren Sprachschatz Joh. gewiesen war, haben den Namen *ἀδάμας* nicht*). Das Hebr. שָׁמִיר, welches wahrscheinlich den Diamant bezeichnet, ist Sach. 7, 12. Ezech. 3, 9 von den LXX nicht genau wiedergegeben (Jer. 17, 1 fehlt bei den LXX). Zu beachten ist auch, dass die LXX nicht nur יָשְׁפֵה, sondern auch כַּדְכֹּד Jes. 54, 12 (d. h. wahrscheinlich Rubin) durch *ἴασπις* geben. — Wenn aber auch die Schilderung V. 3 auf Ezech. 8, 2 u. ähnl. St. (s. o.) ruht, so folgt doch keineswegs, dass hier wie dort (vgl. auch 10, 1) der Glanz der beiden Edelsteine an verschiedenen Theilen der Gottesgestalt zu denken sei — das helle Licht des Jaspis oben, der rothe Schein des Sarders unten (*Züll.*, *Hengstb.*) — vielmehr ist der gedoppelte Glanz der beiden durch einander funkelnden Steine (*Ebrard*) eine tiefsinnige Bezeichnung der wesentlichen Einheit der Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes. Die freie Behandlung der alt-

---

*) Jedoch war zur Zeit des Joh. der *ἀδάμας* nicht unbekannt. Vgl. *Plin.* H. N. XXXVII, 15 (Ed. Bip.): Maximum in rebus humanis, non solum inter gemmas, pretium habet adamas, diu non nisi regibus et iis admodum paucis cognitus. — Nunc genera ejus sex noscuntur: Jndici — quadam crystalli cognatione. siquidem et colore translucido non differt. Cyprius — vergens in aërium colorem. —

prophetischen Anschauung drückt, was die abgebildete Sache selbst betrifft, eine Vertiefung des Gedankens aus, während die Schönheit des Bildnisses eher gewinnt als verliert, indem die Gotteserscheinung bei Joh. eine malerische Einheit erhält. Die ganze Gestalt des Thronenden erscheint in einem zwiefachen, aber doch einheitlichen Jaspis- und Sarderglanze, gleichwie die ganze Gestalt des Herrn wie gewaltiges Sonnenlicht anzusehn war (1, 16). — *καὶ ἶρις κυκλόθεν τοῦ θρόνου ὅμοιος ὁράσει σμαραγδίνῳ*) Ueber *ὅμοιος* als Adj. zweier Endungen vgl. *Winer* S. 64. — Gegen den Wortlaut (*κυκλ. τ. θρόνου*) ist die Meinung *Vitr.'s*, dass die *ἶρις* das Haupt des Thronenden wie eine Krone umgeben habe (vgl. 10, 1); unnatürlich und unschön denken *Beng.* und *Hengstb.* die *ἶρις* in horizontaler Lage, den Thron in der Breite umgebend — *Hengstb.* folgert dabei sogar aus der V. 4 wiederkehrenden Formel *κυκλ. τ. θρ.*, dass auch die Throne der Aeltesten innerhalb der *ἶρις* erschienen seien; vielmehr ist es allein naturgemäss und in malerischer Hinsicht denkbar, dass die *ἶρις* die strahlende Gestalt auf dem Throne in der Höhe umgab (*Ebrard*, u. M.). — Grundlos ist der Streit darüber, ob die *ἶρις* ein „Regenbogen" (so übersetzen die Meisten), oder ein „Bogen" (*Ebrard*) gewesen sei, und es entspricht nicht einmal dem poetischen Charakter der Schilderung, wenn man, um den Regenbogen zu erklären, erinnert, dass Gott Ps. 18, 12. 104, 3 von Regennacht und Wetterwolken umgeben erscheine (*de Wette*), oder dass die hier genannte grüne Farbe nur die Hauptfarbe gewesen sei (*Grot.*, *Eichh.*, *Stern*, *Hengstb.* u. A.), indem man wohl gar (*Züll.*) den Farbenschein des Jaspis und Sarders mit dem der *ἶρις* beigelegten Smaragdglanz verbunden denkt, um wenigstens die drei Grundfarben eines gemeinen Regenbogens herauszubringen. Was Joh. um den Thron sah, hatte die Gestalt des Regenbogens — darum sagt er *ἶρις* — obwohl nicht die sieben Farben eines wirklichen Regenbogens sich darstellten, sondern allein das smaragdene Grün. Diese *ἶρις* an sich und der smaragdene Schein derselben insbesondere *) ist aber nicht ohne sinnbildliche Bedeutung, etwa in einem bloss „optischen Gegensatze" zu dem blendenden Jaspis- und Sarderglanze (*Ebrard*; vgl. *Ew.*, *de Wette*), sondern in Gleichmässigkeit

---

*) Vgl. *Plin.* N. H. XXXVII, 5: Quin et ab intentione alia obscurata aspectu Smaragdi recreatur acies, scalpentibusque gemmas non alia gratior oculorum refectio est. ita viridi lenitate lassitudinem mulcent.

mit der symbolischen Bedeutung dieses zwiefachen Glanzes markirt das sanfte Smaragdgrün des Bogens, welcher schon an sich das deutliche Zeichen der göttlichen Gnade ist (Gen. 9, 12 fll.), das milde und erquickende Wesen derselben. Vgl. *N. de Lyra*, *Aret.*, *Grot.*, *Calov*, *Beng.*, *Herd.*, *Hengstb.* u. A. Es folgt aber weder aus Gen. a. a. O. noch aus dem Pragmatismus unserer Stelle, dass die nach den göttlichen Strafgerichten *wiederkehrende* Gnade (*Stern*, *Hengstb.*) abgebildet sei; richtiger könnte man mit *Grot.* deuten: Deus in judiciis semper foederis sui meminit. Doch darf man überhaupt nicht voreilig die hier vorliegende Schilderung durch besondere Beziehungen auf die erst später angeschauten Gerichte Gottes in ihrem Verhältniss zur göttlichen Gnade bestimmen; genug dass hier, wo der ewige und persönliche Grund alles Nachfolgenden abgebildet wird, die heilige Herrlichkeit und Gerechtigkeit Gottes mit seiner unwandelbaren, freundlichen Gnade in der innigsten Verbindung erscheint, so dass also die ganze bevorstehende Entwickelung des Reiches Gottes und der Welt bis zum letzten Ende hin, wie sie durch jenes wunderbar einheitliche Wesen des heiligen, gerechten und gnädigen Gottes bestimmt ist, sowohl ihrem Verlauf als ihrem Ziel nach dieser dreifachen Herrlichkeit des lebendigen Gottes entsprechen muss. Somit enthält diese fundamentale Vision alles, was zum Schrecken der Feinde und zum Troste der Freunde des Thronenden dient. —

V. 4. Die 24 Aeltesten, welche Joh. auf den 24 rings um den Thron Gottes stehenden Thronen sitzen (vgl. 11, 16 ἐνώπιον τοῦ θεοῦ) sieht — von einem selbstverständlichen εἶδον hängt der Accus. πρεσβυτέρους ab (*de Wette*) — sind in ähnlicher Weise die himmlischen Repräsentanten des gesammten Volkes Gottes, wie Jes. 24, 23 Aelteste als irdische Häupter und Vertreter der ganzen Gemeine gedacht werden *). Denn dass diese 24 Aeltesten *menschlichen* Wesens (so d. M.), nicht aber ein „Ausschuss sämmtlicher Himmelsheere“ (*Rinck*), nicht Engel (*Hofm.*) sind, wird entschieden durch ihre Benennung, durch ihre Attribute (weisse Kleider und Kronen) und durch die ganze Art

*) Mit Beziehung auf diese St. heisst es auch *Tanchuma* fol. 48, 1 (b. *Schöttg.*): tempore futuro Deus S. B. gloriam senioribus tribuit. — Dixerunt quoque Rabbini nostri: faciet sibi Deus S. B. consessum seniorum suorum. Ebenso (ibid. fol. 52 b. *Hengstb.*) nach Dan. 7, 9: tempore futuro Deus S. B. sedebit et Angeli dabunt sellas magnatibus Israelis, et illi sedent. Et Deus S. B. sedet cum senioribus tanquam princeps senatus et judicabunt gentiles. —

und Weise, wie sie sich bethätigen (vgl. 5, 5. 7, 13). Sie sind weder die Episcopi oder Praefecti universae ecclesiae (*N. de Lyra* — welcher zugleich in ihren 24 Thronen die universae cathedrales ecclesiae abgebildet findet — *Zeger*), noch Priester (*Alcas.*), noch totus coetus ministrorum verbi (*Calov*), noch omnes veri rectores et fideles pastores ecclesiae N. Ti. (*Vitr.*), noch christliche Märtyrer (*Eichh.*), sondern einfach die Vertreter der ganzen Gemeine aller Gläubigen, welchen, wie diesen Aeltesten, die durch die weissen Kleider angezeigte Heiligkeit und Herrlichkeit (vgl. zu V. 3) und die durch die Thronsitze und die Kronen angedeutete königliche Herrschaft (20, 4. 1, 6. 3, 21) gehört (vgl. *Primas.*, *Aret.*, *C. a Lap.*, *Beng.*, *Herd.*, *de Wette*, *Stern*, *Hengstb.*, *Ebrard* u. v. A.). Die Zahl 24 ist nicht von den Priesterclassen 1 Chron. 26 (*Zeger*, *Vitr.*, *Eichh.*, *Ew.* I) entlehnt — denn es handelt sich hier durchaus nicht um Priester — noch weniger ist (*Grot.*) an das Vorbild der Aeltesten der Gemeine zu Jerusalem zu denken; denn die Annahme, dass diese gerade 24 Aelteste gehabt habe, ist aus der Luft gegriffen. Auf dem richtigen Wege sind alle die Ausleger, welche von der Zahl 12 ausgehend die Verdoppelung derselben zu deuten suchen. Weil nun ohne Zweifel sowohl die einfache als die doppelte (oder sonst vervielfältigte; vgl. 7, 4 fll. 14, 3) Zwölfzahl eine bestimmte Beziehung auf die 12 Stämme der A. T. Gemeine hat, so können die 24 Aeltesten nicht 12 Apostel und 12 Märtyrer (*Joachim*) sein; aber auch die Erklärung, dass aus jedem der 12 Stämme zwei Vertreter, einer rechts, einer links vom Throne Gottes stehend, gedacht seien (*Heinr.*), ist an sich unbedeutend und willkührlich. Es ist nur möglich*), in den zweimal 12 Aeltesten entweder die Vertreter der alt- und neutestamentlichen Gemeine (*Andr.*, *Areth.*, *Aret.*, *C. a Lap.*, *Bossuet*, *Stern*, *Hengstb.*, *Ebrard*), oder die Vertreter der nicht allein aus den Juden, sondern auch aus den Heiden gesammelten Gemeine (*Bleek*, *de Wette*; vgl. auch *Heinr.*) anzusehen. Gegen die letztere Auffassung sagen *Hengstb.* und *Ebrard* mit Unrecht, dass sie der Anschauungsweise der Apok. wie des ganzen N. T. nicht gemäss sei; denn auch 7, 9 fll. werden die aus den Heiden selig Gewordenen von denen aus den 12 Stämmen (7, 4 fll.) — unbeschadet der Anschauung, nach welcher die Heiden

*) Die Erklärung von *Volkm.*, dass es sich um eine Vertretung der Lehrer und der Hörer, als der gleichberechtigten Theile der Christusgemeine, handele, liegt ganz fern.

zu Israel hinzugethan werden — unterschieden. Doch ist jene erstere Erklärung von den je 12 Vertretern der alten und der neuen Bundesgemeine deshalb vorzuziehn, weil dieselbe an sich und nach Andeutungen wie 15, 3 (das Lied *Mosis* und des *Lammes*) näher liegt und weil bei dieser Auffassungsweise die 24 Aeltesten in einer *persönlichen* Bestimmtheit erscheinend um so treffender die alt- und neutestamentliche Gemeine vertreten können. Nämlich nicht „die 12 *Stämme*" — wie *de Wette* unharmonisch erklärt — sondern die 12 persönlichen Häupter der zwölfstämmigen Gemeine des A. Bundes, d. h. die 12 Patriarchen, sind mit den 12 Aposteln, den neutestamentlichen Gegenbildern jener Patriarchen, zusammengedacht (vgl. 21, 12. 14. *Andr.*, *Areth.*, *Hengstb.*, *Ebrard*). Die gegen die Heiligkeit der 12 Patriarchen gemachten Einwendungen (*de Wette*, nach *Joach.*) — wie man solche auch gegen die Apostel erheben könnte — treffen durchaus nicht zu, weil jene Patriarchen nicht nach ihrem eigenen Verhalten oder ihrem individuellen Werthe, sondern als begnadigte Häupter der Stämme des alten Bundesvolkes in Betracht kommen. —

V. 5. Der Thron Gottes entspricht in seiner Erscheinung der Majestät des darauf sitzenden Königs. Wie Ps. 29 (vgl. Ps. 97, 1 fll. 18, 8 fll.) die königliche (Ps. 29, 10) Allmacht Gottes an der Gewalt des Gewittersturmes anschaulich gemacht wird, so gebraucht hier Joh. dieselben Bilder, um die unbedingte, insbesondere zum Gerichte dienende Allgewalt des Thronenden zu schildern. Der Thron selbst, aus welchem die „Blitze, Stimmen und Donner" hervorgehn, erscheint mit diesen Zeichen der göttlichen Allmacht angefüllt. Die φωναί, welche hier von den βρονταί unterschieden sind — so dass man Stellen wie 6, 1. 10, 3. 14, 2 (*Hengstb.*) nicht vergleichen darf — muss man (vgl. Exod. 19, 16) wie das Brausen und Tosen, das im Gewittersturm neben dem Blitzen und Donnern hergeht, denken (vgl. *Vitr.*, *Ew.*, *Hengstb.*) — Die Missverständnisse der Schilderung beruhen auf der Voreiligkeit und Willkühr des Ausdeutens. So bei *N. de Lyra* (vgl. schon *Primas.*, *Beda;* auch *Zeger*): coruscatio miraculorum et denunciatio praemiorum pro bonis operibus et terror suppliciorum pro malis. Nur wegen des Ausdrucks ἐκπορεύονται (vgl. Joh. 15, 26) verstand *Aretius* unter den ἀστραπ., φων. und βροντ. sogar den heiligen Geist. *de Wette* (vgl. auch *Ebrard*) erkennt in den Blitzen u. s. w. Bildnisse der Kraft- und Lebensäusserungen Gottes auf die Natur — welche als „kri-

tische und gewaltige Offenbarungen Gottes“ von den *sieben Fackeln*, als „den ruhigen und ständigen Einwirkungen“ desselben unterschieden seien — während V. 6—8 „die Natur selbst oder das Reich der Lebendigen,“ endlich V. 9—11 „der Einklang der Schöpfung mit der erlösten Menschheit und so Gott in seiner lebendigen Wirksamkeit und Wirklichkeit zur Anschauung gebracht werde.“ Aber diese Deutung ist in mehr als einer Hinsicht unbegründet (s. d. Folg.). Die Blitze, Stimmen und Donner sind nach A. T. Anschauungsweise, auf welcher die gegenwärtige Schilderung beruht (vgl. 8, 5. 11, 19. 16, 18), nicht Bildnisse der *Natur*offenbarung Gottes, sofern sie von einer andern Offenbarung unterschieden ist, sondern der unbegränzten Macht Gottes, insbesondere der richtenden (*Vitr.*, *Hengstb.* u. v. A.); nur darf man nicht mit *Grot.* die *ἀστρ.* und *βροντ.* von allgemeinen Drohungen, dagegen die *φων.* von bestimmten Plagen verstehn. Der Thron, von welchem Blitze u. s. w. ausgehn, passt für den, dessen Gestalt nicht nur wie Jaspis-, sondern auch wie *Sarder*glanz erscheint. — *καὶ ἑπτὰ λαμπάδες πυρὸς κτλ.*) Die authentische Erklärung folgt sogleich: *αἵ εἰσι τὰ ἑπτὰ πνεύματα τοῦ θεοῦ.* Vgl. dazu 1, 4. Die pragmatische Bedeutung des Geistes Gottes im vorliegenden Zusammenhange ist nicht die, dass der Geist Gottes „das Princip des physischen (Gen. 1, 2. Ps. 104, 30) und geistigen Lebens ist und durch ihn der innere Einfluss Gottes auf die Natur und Menschenwelt geschieht“ (*de Wette, Ebrard*); denn zu dieser mit der Erklärung der ersten Vershälfte zusammenhängenden Deutung schickt sich die Vorstellung der *λαμπάδες πυρός* nicht. Aber auch *Hengstb.*, welcher ganz willkührlich die Siebenzahl des Geistes mit der Dreizahl der Blitze, Stimmen und Donner zu einer Zehnzahl zusammenschliesst und hierin die Zugehörigkeit des Geistes zu jenen Blitzen u. s. w. angezeigt findet, will mit Unrecht nur an die „Verderben bringenden, strafenden und vernichtenden Wirkungen“ des Geistes denken. Wenn auch die Vorstellung von der richtenden Wirkung des Geistes (vgl. Jes. 4, 4. Joh. 16, 8) theils des Vorhergehenden, theils des Ausdrucks *πυρός* wegen nicht ausser Acht gelassen werden darf, so weist doch theils der Ausdruck *λαμπάδες*, theils die Parallele 5, 6 (*ὀφθαλμοί*) dazu an, den Geist zunächst als den alles erleuchtenden, erschauenden, erforschenden (vgl. 1 Cor. 2, 10), und eben deshalb auch überall (vgl. 5, 6. Ps. 139, 7) mit seinem heiligen Gerichte wirksamen zu denken. Dem wesentlichen Gehalte nach zeigen die sieben Feuerfackeln vor dem

Throne Gottes brennend, nichts Anderes an, als 1, 14 (vgl. Dan. 10, 6) des Herrn „Augen wie Feuerflammen.“ —

V. 6. ὡς θάλασσα ὑαλίνη, ὁμοία κρυστάλλῳ) Das ὡς — welches (vgl. auch 15, 2) zu der ganzen Vorstellung, nicht vorzugsweise zu ὑαλίνη gehört (*Beng.*) — steht hier ganz wie 8, 8. Wie ein gläsernes Meer, krystallgleich, erschien das, was Joh. ferner vor dem Throne Gottes schaute. Hiemit soll abgebildet sein: die Taufe (*Victorin*, *Tichon.*, *Primas.*, *Beda*, *N. de Lyra*, *Hoë*, *Calov*), die heil. Schrift (*Joachim*), die Busse (*Alcas.*), die gegenwärtige, vergängliche Welt (*Par.*, *Bull.*, *Rib.*) u. dgl. — alles rein willkührlich. Ohne Grund ist ferner die Erinnerung an das „eherne Meer“ im Tempel (*Alcas.*, *Alsted*) oder an die blank getäfelten und deshalb wie ein Meer aussehenden Fussböden (*Ewald*, unter Vergleichung von Koran, Sur. 27, 44). Es ist überhaupt eine durch den Text nicht gerechtfertigte Annahme, dass das „gläserne Meer“ die *Basis* des Thrones sei, wie *C. a Lap.*, *Vitr.*, *Eichh.*, *Heinr.*, *Herd.*, *de Wette* und viele Andere, welche freilich bei der gleichen Annahme zu sehr verschiedenen Deutungen gelangen, voraussetzen. Unter Berufung auf Exod. 24, 10. Ezech. 1, 26 nimmt *de Wette* (vgl. *Eichh.* u. A.) sowohl an uns. St. als auch 15, 2 das „gläserne Meer“ als Bezeichnung des Luftkreises, eine Erklärung, welche in dieser puren Natürlichkeit auch Exod. und Ezech. a. a. O. nicht ausreicht — wo aber in der That der reine Aether das natürliche Substrat der Vorstellung von Stehen oder Thronen Gottes in der himmlischen Herrlichkeit ist — während an uns. St. das gläserne Meer gar nicht *unter*, sondern *vor* dem Throne Gottes sich befindet und die ganze Vorstellung von dem Luftkreise durchaus fremdartig ist. Andererseits deuten *Vitr.*, *Herder*, u. A. mit Beziehung auf Ps. 89, 15 u. ähnl. St. das gläserne Meer als die Basis der Gerechtigkeit und Gnade, auf welcher der Thron Gottes gegründet sei (*Vitr.*: Certa et constans Dei *voluntas*, qua constituit regnum gratiae habere inter homines — *jus* certum et liquidum ejusmodi regnum gratiae erigendi — in *justitia* et obedientia mediatoris — hoc ipsum *jus*, fundatum in *justitia Christi* est basis throni). — Nach dem Vorgange von *Beng.* hat *Hengstb.* das gläserne Meer, weil es 15, 2 mit Feuer vermischt erscheint, als das „*Product* der sieben Feuerlampen“ angesehn und, wegen des Ausdrucks „Meer“ auf Ps. 36, 7 verweisend, als Bezeichnung der „grossen und wunderbaren Werke Gottes, seiner gerechten und heiligen Wege, seiner

offenbar gewordenen Rechtthaten“ verstanden. Aber schon der Parallelismus von 5, 6, wo die sieben Feuerfackeln als sieben Augen erscheinen, macht diese Künstelei von vorn herein unmöglich. — *Aret.*, *Grot.* und *Ebrard* gehen davon aus, dass das Meer, nämlich das stürmische und unordentlich wogende (13, 1), die Masse der Völker in ihrem ungöttlichen Zustande abbilde; demnach werde das gläserne, krystallgleiche Meer, also das sowohl reine als feste, „die Creatur in ihrem reinen Verhältniss zum Schöpfer“ (*Ebrard; Aretius:* coetus ecclesiae triumphantis) bezeichnen*). Diese Deutung aber scheitert an 15, 2. Nach dieser St. (vgl. auch 22, 1) ist das Meer, dessen völlige, himmlische Reinheit durch die doppelte Bezeichnung *ὑαλ.* und *ὁμ. κρυστ.* (vgl. auch 21, 21) markirt wird, für identisch mit dem Strome des Lebenswassers, der (22, 1) von dem Throne Gottes ausgeht, zu halten (vgl. *Rinck*). Das so bezeichnete Moment gehört in der That wesentlich zu der Vollständigkeit der Anschauung des thronenden Gottes, und nach dem lebendigen Verhältniss, in welchem die Vision Kap. IV (und V) zu allem Folgenden steht (s. o.), muss man erwarten, dass, wie die nachfolgenden Gerichte als Wirkung der hier dargestellten heiligen und gerechten Allgewalt des himmlischen Königs erscheinen, so auch der endlichen herrlichen und seligen Vollendung des Reiches Gottes ein bestimmtes Moment der gegenwärtigen fundamentalen Schilderung entspreche. Weil vor Gott Freude die Fülle ist (vgl. Ps. 16, 11), weil Gott der selige ist (vgl. 1 Tim. 1, 11), weil vor ihm und von ihm ausgehend der Strom des ewigen Lebens ist, deshalb ist er selbst und die Gemeinschaft mit ihm das selige Ziel für die Entwickelung seines Reiches und er selbst der Führer zu demselben. — *καὶ ἐν μέσῳ τοῦ θρόνου καὶ κύκλῳ τοῦ θρόνου τέσσαρα ζῶα κτλ.*) Die vier Wesen (vgl. über ihre Bedeutung V. 8) erscheinen nicht als Träger des Thrones; denn *ἐν μέσῳ τ. θρ.* heisst durchaus nicht „*unter* dem Throne“ (*Hengstb.*), auch nicht in der von *Eichh.*, *Ew.* I und *Hengstb.* statuirten Weise, dass die vier *ζῶα* mit dem Hintertheil unter dem Throne gelegen, mit dem Obertheil aber unter demselben hervorragend über denselben sich erhoben hätten, so dass sie zugleich als „ringsum“ den Thron befindlich hätten erscheinen können — eine Vorstellung, welche man schon um ihrer rei-

---

*) *Grot.* nach seiner Weise: plebs Hierosolymitana. Das *ὑαλίνη* und *ὁμ. κρυστ.*: quia Deus actiones et cogitata populi perspicit, aber auch propter puritatem plebis Hieros. —

nen Hässlichkeit willen dem Joh. nicht hätte aufdringen sollen. Gleicherweise unmöglich ist *Ebrard's* Meinung, dass (vgl. Ezech. 1, 4. 5. 14) die vier ζῶα inmitten des (durchsichtigen!) Thrones sich befunden, *zugleich* aber so blitzschnell aus demselben heraus sich bewegt hätten, dass sie auch ringsum d. Thr. erschienen wären. Falsch auch *Vitr.*, der ἐν μέσ. und κυκλ. zu einem wunderlichen Hendiadys macht: in medio illius areae semicircularis, quae erat ante thronum. Nach dem Wortlaut des Textes ist die Stellung der vier Wesen nicht anders zu denken, als so wie es bei der Vierzahl derselben von vorn herein am natürlichsten ist, nämlich: eins auf jeder Seite des Thrones, und zwar jedes in der Mitte der betreffenden Seite (*Züll.*; vgl. *de Wette*). Sie stehen also frei, so dass sie sich bewegen können (15, 7); und weil sie selbstverständlich mit ihren Angesichtern zum Throne hingewandt sind, so kann Joh. sehen, dass sie „voll Augen sind, vorn und hinten“ (s. zu V. 8). Zu der Conjektur, dass die Worte καὶ ἐν μέσῳ τῶν πρεσβυτέρων in den Text gehören möchten (*Ew.* II: „zwischen dem Hochsitze und den Aeltesten“), ist also gar keine Veranlassung. —

V. 7. Während bei Ezech. (Kap. 1. 10) die Gestalten der vier Cherubim *) das vierfache Angesicht des Löwen, des Stiers, des Menschen und des Adlers in wunderbarer Zusammensetzung tragen, hat Joh. mit schönerer Klarheit die vier Wesen also gesehn, dass in jedem derselben nur ein Theil jener vierfachen Gestaltung ausgeprägt war. Auch darin unterscheidet er sich von Ezech., dass er seine „vier Wesen“ nicht mit vier, sondern mit je sechs Flügeln, wie die Seraphim bei Jesaja (Kap. 6) haben, darstellt; doch stimmt Joh. darin wieder mit Ezech., dass auch bei ihm die Flügel, wie der ganze Leib, der vier Wesen voll Augen erscheinen (V. 8). — Das zweite Wesen ist ähnlich einem μόσχῳ, d. h. nicht einem „Kalbe“ im Unterschiede von dem ausgewachsenen Stiere (*Hengstb.*), sondern, wie es schon die ästhetische Rücksicht erfordert, dem Stiere. Die LXX haben μόσχος Ezech. 1, 10 für שׁוֹר (Ezech. 1, 7, wo von den Füssen der Cherubim die Rede ist, gehört gar nicht hieher); ebenso Exod. 21, 37 (LXX: 22, 1); Lev. 22, 23. Sie geben so aber auch die Wörter פָּר (Exod. 29, 10), עֵגֶל (Exod. 32, 4) und בָּקָר (Gen. 12, 16). Es ist

*) Vgl. E. *Riehm*, de natura et notione symbolica Cheruborum. Bas. et Ludov. 1864. P. 23.

also mit μόσχος an sich nur irgend ein Thier jener Gattung bezeichnet; der Context giebt die nähere Bestimmung. — Das dritte ζῶον hat τὸ πρόσωπον (ὡς. S. d. krit. Bemerk.) *ἀνθρώπου*. Bei Ezech. ist die Hauptgestalt der Cherubim die menschliche; dasselbe haben *Vitr.* und *Hengstb.* auch für die Apok. angenommen (vgl. 5, 8. 19, 4, wo die Thiere niederfallen, „was sich nicht denken lässt, wenn zwei von ihnen vierfüssig waren"). Umgekehrt schliesst *Beng.* aus den Worten ἔχ. τ. πρόσωπον κτλ.: „Also hatte es im Uebrigen die Gestalt eines Menschen nicht." Mit Recht aber bescheidet sich *Ebrard*, nicht mehr zu wissen, als im Texte gesagt ist. Bei dem dritten Wesen ist aber das menschliche *Antlitz* das Charakteristische, gleicherweise wie bei dem Adler, welchem das vierte Wesen ähnlich ist, nicht sowohl die Gestalt an sich, als das Fliegen bedeutungsvoll und deshalb markirt ist. —

V. 8. Die vier Wesen, ein jedes sechs Flügel habend (s. zu V. 7), sind ringsum und inwendig voll Augen. Ueber die Composition ἓν καθ᾿ ἓν vgl. Marc. 14, 19. Joh. 8, 9. Röm. 12, 15. *Winer* S. 223. Ueber das distributive ἀνά vgl. Joh. 2, 6. *Winer* S. 355.* — Das κυκλόθεν gehört nicht zum Vorhergehenden (*Luther*), sondern mit ἔσωθεν zusammen zu γέμουσιν. Doch ist das κυκλόθεν nicht gleich dem ἔμπροσθεν V. 6; so dass das ἔσωθεν dem ὄπισθεν entspräche („intrinsecus, versus thronum" *Ewald, Hengstb.*); vielmehr umspannt das κυκλόθεν eigentlich schon jene beiden Bestimmungen, während nur in Rücksicht auf die erwähnten Flügel noch ausdrücklich bemerkt wird, dass auch „inwendig," d. h. auf der inwendigen Seite der Flügel, unter denselben — nicht allein ringsum auf der ganzen Aussenseite des Leibes (κυκλ.) — alles voll Augen gewesen sei (*Züll.*, *de Wette*). So geht aber auch aus dieser Bestimmung des κυκλ. und ἔσωθεν selbst hervor, dass die Angabe γεμ. ὀφθαλμ. wiederholt wird, weil dieselbe auch auf die Flügel (vgl. Ezech. 10, 12) besonders ausgedehnt werden soll (*de Wette*). Zugleich eröffnet der Anschluss des Folgenden καὶ ἀνάπαυσιν — ἐρχόμενος die Deutung zunächst der Augenfülle, dann der vier Wesen überhaupt. Unaufhörlich Tag und Nacht sprechen sie: Heilig u. s. w. — Das Masc. λέγοντες in derselben losen Weise wie V. 1. — Zu ἡμ. κ. νυκτ. darf man nicht einmal das Bedenken erheben, dass es am Throne Gottes keinen Wechsel von Tag und Nacht gebe, und noch weniger erklären: „Es sei nun auf Erden hier oder da Tag oder Nacht" u. s. w. (*Beng.*). — Der ununterbrochene Lobgesang der vier Wesen lautet

wie der der Seraphim bei Jesaja (6, 3); aber indem statt des dortigen Schlusses (πλήρης πᾶσα ἡ γῆ τῆς δόξης αὐτοῦ) hier gesagt ist ὁ ἦν καὶ ὁ ὢν καὶ ὁ ἐρχόμενος, tritt — wie es dem pragmatischen Verhältniss der ganzen Darstellung Kap. IV (und V) zu dem Gesammtinhalte der Apok. entspricht — auch aus dem Lobe dieser vier Wesen ein bestimmtes Moment hervor, welches schon 1, 8 in einem für das Ganze höchst bedeutungsvollen Ausspruche Gottes selbst wie ein Grundton erklang. Der dreimal Heilige, zugleich der Herr, der allmächtige Gott, er ist auch der Ewige, *der da kommt*. Diese Worte des Lobes aus dem Munde der vier Wesen stimmen vollkommen mit der Erscheinung des Thronenden (V. 2 fll.), wie diese selbst mit seinem eigenen Worte (1, 8) stimmt; und in dem allen wird der lebendige göttliche Grund der ganzen apokalyptischen Weissagung angezeigt, weil Gott so gewiss „kommt" — in der persönlichen Weise, wie der Prophet sagt — als er der Heilige, Allmächtige und Ewige wahrhaftig und mit voller lebendiger Energie ist. — Jetzt erst kann die Frage, was die vier Wesen sind und was die besonderen Charakteristika derselben bedeuten, beantwortet werden. Ohne Zweifel sind diese vier ζῶα (חַיּוֹת Ezech. 1. vgl. bes. das. V. 20, wo alle vier חַיּוֹת als *eine* חַיָּה bezeichnet sind; hier LXX falsch: ζωή) nicht wirkliche Thiere, welche nur dazu dienen, den Thron Gottes zu tragen, wie man auf persischen und indischen Bildwerken starke Thiergestalten als Stützen eines Thrones erblickt (*Eichh*, *Ew.*); denn ζῶον ist nicht θηρίον (Sap. 7, 20. *Beng.*) und von den vier Wesen als *Trägern* des Throns sagt der Text kein Wort. — Auf blossem Rathen beruhn fast sämmtliche Erklärungen aus älterer Zeit, da die vier Wesen bezeichnen sollen: die vier Evangelisten, und zwar nach *Augustin* (de cons. evang. 6) der Löwe den Matth., der Mensch den Marc., der Stier den Luc., der Adler den Joh. (vgl. *Victor.*, *Primas.*, *Beda*, *Andr.*; noch *Ebrard* weiss einer solchen Deutelei eine gewisse Wahrheit beizulegen), die vier Cardinaltugenden (*Andr.*, *Areth.*), die quatuor mysteria fidei, nämlich incarnatio, passio, resurrectio, ascensio Christi (*Aretius*, nach *Augustin*, *Ansbertus*), die vier Patriarchalkirchen *) (*N. de Lyra*), quatuor Apo-

*) Jerusalem (wo die Kirche anfing, ist das *erste* Thier; ein Beispiel ihres *Löwen*muthes Act. 5, 29), Antiochien, Alexandrien („Mensch" — wegen der Gelehrsamkeit) und Constantinopel. Die sechs Flügel V. 8 sind lex naturalis, lex mosaica, prophetarum oracula, evangelium consiliorum, doctrina apostolorum, statuta generalium conciliorum.

stoli aut apostolici viri, qui tunc erant Hierosolymis velut vexilliferi castrorum Christi (*Grot.*, der an Petrus, Jacobus, Matthäus und Paulus denkt. Die „Augen“ sind colores und bezeichnen multiformia Dei dona), omnes ecclesiae doctores (die Doctoren der Theologie. *Calov;* vgl. *Vitr.* u. A.) u. dgl. m. Verkehrt ist es ferner, die vier Wesen für Engel anzusehn, von denen sie 5, 8. 11. 7, 11 bestimmt unterschieden werden (vgl. *Vitr.* und *Hengstb.* gegen *Laun.*, *C. a Lap.*, *Beng.* u. A.). — Die vier Wesen sind ihrer Gestaltung nach im Wesentlichen den Cherubim im A. T. gleich; so werden sie auch die symbolische Bedeutung derselben haben. Es fragt sich, ob sie die in der Schöpfung waltenden *Kräfte* Gottes (*Ebrard* u. A.), oder das *Geschaffene* selbst (*Herder*, *de Wette*, *Rinck*, *Hengstb.*) abbilden. Jene erstere Deutung ist von *Ebrard* so ausgebildet, dass der Löwe die verzehrende und zerstörende, der Farre die ernährende, der Mensch die denkende, versorgende, der Adler die siegreich über allem schwebende, bewahrende und verjüngende Kraft Gottes in der Natur bezeichnen soll. Dies ist wohl sinnreich, aber gezwungen. Es ist an sich sonderbar und durchaus nicht biblisch, die *Kräfte* Gottes zu bestimmten symbolischen Wesen zu gestalten, und völlig unerträglich ist die Vorstellung, dass diese so gestalteten *Kräfte* das Lob Gottes sagen sollten; dagegen ist es durchaus naturgemäss, dass die *Werke* das Lob des Schöpfers verkündigen (vgl. Ps. 19, 2 fl. 103, 22. 148) und dass diese, insbesondere die ganze lebendige Schöpfung, durch gewisse concrete Gestalten dargestellt wird. Zu solchen Repräsentanten der gesammten lebendigen Schöpfung bieten sich die schon den alttestamentlichen Cherubsgestalten zu Grunde liegenden Creaturen am einfachsten dar. Der richtige Gesichtspunkt ist schon in dem rabbinischen Satze (*Schemoth* rabba 23. fol. 122, 4. b. *Schöttg.* Vgl. auch *Beng.*): Quatuor sunt, qui principatum in hoc mundo tenent. Inter creaturas homo, inter aves aquila, inter pecora bos, inter bestias leo. Dass diese Vier die *gesammte* lebendige Schöpfung repräsentiren sollen, ist durch die bedeutungsvolle Vierzahl selbst (*Beng.*, *Hengstb.*) angezeigt, und dagegen einzuwenden, dass dabei die Fische u. s. w. nicht repräsentirt würden (*Ebrard*), ist geschmacklos. Völlig

---

Die Stellung der römischen Kirche, welche natürlich schon bei *N. de Lyra* caput omnium ist, beschreibt *C. a Lap.* hier ergänzend: dass der Thron Gottes selbst die Cathedra Romana sei — in qua sedet vicarius Christi.

irrelevant aber ist für die eigentliche Bedeutung des Symbols die Reihenfolge von Löwe, Stier u. s. w., welche Joh., nachdem er überhaupt die ezechielischen Cherubsgestalten umgeformt hat, unabsichtlich ändert; auch ist die Annahme willkührlich, dass die vier Wesen bei Joh., gleich denen bei Ezech., sämmtlich *menschliche Leiber* haben müssten, weil der Mensch den übrigen Geschöpfen übergeordnet sei („der Menschentypus musste in der Personification alles Lebendigen vorwiegen, die übrigen mussten sich an der Repräsentation durch die Gesichter begnügen lassen“ *Hengstb.*). Diese Rücksicht ist hier, wo es sich einfach um die Gesammtheit der lebendigen Schöpfung eben als solcher handelt, willkührlich eingetragen. Falsch ist ferner die Deutung der Augen, mit welchen die vier Wesen bedeckt sind, darauf, dass die ganze lebendige Schöpfung „durchgeistet“ sei (*Hengstb.*), was aus 5, 6 am wenigsten folgt. Der Context selbst weist vielmehr darauf hin, die Augen als Zeichen der beständigen, Tag und Nacht währenden Wachsamkeit, welche zum unaufhörlichen Loben Gottes gehört, aufzufassen (*de Wette;* vgl. *Rinck* u. A.). Endlich die sechs Flügel, welche Joh. für seine Wesen von den Seraphim (Jes. 6) entlehnt hat, können hier nicht wohl anders verstanden werden, als dort. Sie bezeichnen nicht die collectivische Bedeutuug der vier Wesen (*Rinck,* welcher erinnert, dass die Gesammtzahl der Flügel, viermal sechs, der Zahl der Aeltesten gleich sei), sondern sie dienen zur bildlichen Darstellung des unbedingt abhängigen und dienstbaren Verhältnisses, in welchem die Creatur zu ihrem Schöpfer steht und zu stehn anerkennt. So *Bengel* (vgl. auch *Hengstb.*): „— so dass sie mit zween ihr Antlitz, mit zween ihre Füsse deckten und mit zween flogen, wodurch denn die drei Haupttugenden angedeutet werden — nämlich die Furcht oder der Respect, da sie nicht kühne hinsehn, die Demuth, da sie sich selbst vor jener Klarheit verbergen, und der Gehorsam, die Befehle auszurichten.“ — Die wesentliche Idee, welche in den Gebilden der ζῶα (Cherubim) ausgeprägt ist, kann man mit Worten wie Ps. 103, 22 aussprechen: „Alle Werke Gottes (an allen Orten)“ — wie sie, was wenigstens die irdische lebendige Creatur anlangt, in den Wesen, und zwar *vier* Wesen, repräsentirt sind — sollen Gott „preisen an allen Orten seiner Herrschaft“ — denn dass er eben als der unbedingte Herr von seiner Creatur mit aller Demuth und Gehorsam geehrt wird, zeigt diese, indem sie sich verhüllt und seinem Willen zu dienen bereit ist. Wird doch auch den Repräsentanten der

Creatur eine ausdrückliche Lobpreisung — und zwar, wie die unzählbaren, immer wachen Augen zeigen, eine immer während Lobpreisung — des heiligen, allmächtigen Herrn in den Mund gelegt (V. 8).

V. 9—11. Mit den Repräsentanten der Schöpfung, den vier Thieren, stimmen die 24 Aeltesten, die Repräsentanten der erlösten Menschheit, in der Lobpreisung Gottes zusammen (vgl. *de Wette*, *Hengstb.*, *Ebrard*); jedoch bezieht sich hier das Lob der Aeltesten (V. 11) nicht auf die Erlösung selbst — was erst 5, 9 fll. seine Stelle hat — sondern auf die in der Schöpfung geoffenbarte Macht und Herrlichkeit Gottes, so dass die Worte der Aeltesten mit dem Lobe der vier Wesen wie mit der Bedeutung der ganzen Vision in schöner Harmonie stehn, allerdings nicht ohne die V. 8 ausdrücklich angedeutete und überhaupt zu Grunde liegende Beziehung, dass der allmächtige Gott, welcher den Anfang aller Dinge gemacht hat, auch die Vollendung derselben machen wird.

ὅταν δώσουσι) Das Fut., anstatt des regelmässigen Conj. (*Winer*, S. 275 fl.), giebt nicht eine streng futurische Vorstellung („von nun an und in alle Zukunft; vgl. 7, 15 fll.; früher war es nicht so, da die 24 Aeltesten erst seitdem das Erlösungswerk im Gange und der Sieg Christi in der Entwickelung ist, an dieser Stelle und in dieser Verrichtung sind“ *de Wette*; vgl. *Stern*), sondern hat, nach Art des hebr. Impf., eine frequentativische Bedeutung: „wann, so oft sie —“ (*Vitr.*, *Beng.*, *Hengstb.*, *Ebr.* u. A.). — *δόξαν καὶ τιμὴν*) nämlich die preisende Anerkennung der dem Herrn eigenen (vgl. 1, 6) Herrlichkeit und Ehre (vgl. Ps. 29, 1. 96, 7. *Hengstb.* u. A.), während mit *καὶ εὐχαριστίαν* unmittelbar, ohne Metonymie, der von der Creatur dargebrachte Dank (*Hengstb.*) bezeichnet ist. — *τῷ καθημένῳ — αἰώνων*) So nennt also Joh. selbst den thronenden Gott, ganz ähnlich wie die vier Thiere ihn preisen V. 8, und mit gleicher Beziehung; daher auch V. 10 noch einmal dieselbe, die Ursach des Lobens und den Grund aller Hoffnung und Weissagung einschliessende Bezeichnung Gottes. — Zu V. 10 vgl. 5, 8. 19, 4. Das Hinwerfen der Kronen ist mit dem Niederfallen und Anbeten das Zeichen der Demüthigung vor dem Könige und Herrn, vor welchem keine Creatur irgend eine Ehre oder eignen Ruhm hat. Vgl. *Tacit.* Ann. XV, 29: Ad quam (effigiem Neronis) progressus Tiridates — sublatum capite diadema imagini subjecit. S. *Wetst.* — V. 11. Nicht ohne Bedeutung reden die Aelte-

sten, die als Repräsentanten der Erlösten in einer noch innigern Beziehung zu dem Herrn und Gott stehn, als die vier Wesen, den Thronenden an: *ὁ κυρ. καὶ ὁ θεὸς ἡμῶν* (S. d. krit. Anmerk.) — *ἄξιος εἶ λαβεῖν*) Vgl. 5, 12. Dass Gott nicht allein wenn er angebetet wird, sondern auch wenn er seine Feinde vertilgt, Ehre nimmt (*Beng.*; vgl. 11, 17), gehört nicht hierher. — *τὴν δόξ. κτλ.* sagen die Aeltesten, weil sie gewissermassen respondirend auf V. 8 zurückblicken (*Beng.*). — *καὶ τὴν δύναμιν*) Während die Repräsentanten der Creatur selbst mit Recht *Dank* darbringen (V. 8), geziemt sich im Munde der Aeltesten, welche, obwohl natürlich auch zur Creatur gehörend, doch mit einer gewissen Objectivität auf das Werk der Schöpfung hinsehn (*ὅτι σὺ ἔκτισας κτλ.*), die preisende Anerkennung der in demselben geoffenbarten *Macht* des Schöpfers (vgl. Rom. 1, 20). — *καὶ διὰ τὸ θέλημά σου ἦσαν*) Richtig *Vulg.*: propter voluntatem tuam. Falsch *Luth.*: „durch Deinen Willen.“ Ueber *διά* mit d. Accus. zur Bezeichnung des Grundes, nicht des Mittels, vgl. Joh. 6, 57. *Winer*, S. 355. — Zu *ἦσαν* kann man unmöglich die Beziehung denken: in dispositione tua ab aeterno, antequam crearentur (*N. de Lyra*), eben so wenig wie das *ἐκτίσθησαν* auf die Wiedergeburt durch Christum (*Grot.*) gedeutet werden darf, wenn *ἦσαν* richtig auf die Schöpfung bezogen wird. Auch *Bengel's* Erklärung des *ἦσαν*: „alle Dinge *waren*, von der Schöpfung an bis auf die Zeit dieses Lobspruchs und noch fernerhin. Hiemit wird die *Erhaltung* aller geschaffenen Dinge gepriesen“ ist gekünstelt, während seine Erklärung von *ἐκτίσθησαν*: „nachdem Du alle Dinge geschaffen hast, bleiben sie, so lange Du es haben willst,“ geradezu falsch ist. Meistens wird *ἦσαν* („sie traten in's Dasein“ *de Wette*; vgl. *C. a Lap.*, *Eichh.*, *Herd.*, *Hengstb.*, *Ebr.*) als gleichbedeutend mit *ἐκτίσθησαν* genommen; aber *ἦσαν* („sie *wurden*“ *Herd.*) ist nicht gleich *ἐγένοντο* oder *ἐγενήθησαν* (Ps. 33, 9). Vielmehr geht, nachdem das göttliche Werk der Schöpfung erwähnt ist (*ἔκτισας*), die Vorstellung auf den Moment derselben mit lebendiger Anschaulichkeit zurück: da *waren* alle Dinge, die vorher nicht waren. Das *καὶ ἐκτίσθησαν* ist nun nicht gleichbedeutend mit dem *ἦσαν*, sondern bringt ausdrücklich das bestimmte Factum, auf welchem jenes *ἦσαν* beruht, nach: „sie wurden geschaffen.“ So wird das gepriesene Werk des Schöpfers (*σὺ ἔκτισας*) durch die zwiefach modificirte Vorstellung des *ἦσαν* und *ἐκτίσθησαν* an den Creaturen selbst anschaulich gemacht. —

Kap. V.

V. 1. *ὄπισθεν*) So richtig *Elz.* und die neuern Edd. Die ziemlich gut beglaubigte LA. *ἔξωθεν* (2. 3. 4. 6. al. Vulg. Ar. Copt. al. Andr., Areth.), welche *Beng.* für gleich berechtigt hielt, ist eine Interpretation. Umgekehrt hat *Origenes* (b. *Lachm.*) mit Rücksicht auf das richtige *ὄπισθεν* statt *ἔσωθεν* gesagt: *ἔμπροσθεν* (Ezech. 2, 10). So auch *Sin.* — V. 2. Vor *φωνῇ* ist in den *Elz.* Text nach A. *Sin.* 2. 4. 6. 7. al. mit *Beng.*, *Lachm.*, *Tisch.* u. A. *ἐν* zu stellen. — Das *ἐστιν* hinter *τίς* (*Elz.*), welches bei A. *Sin.* 10. 12. Orig. al. fehlt, bei einigen Zeugen erst hinter *ἄξιος* steht, ist eingeschoben und zu tilgen (*Beng.*, *Treg.*, *Lachm.*, *Tisch.* u. A.) — V. 4. Statt *πολλά* (*Elz.*) lies *πολύ*, nach *Sin.* 2. 3. 4. 6. 7. al. Andr. (*Beng.*, *Lachm.*, *Tisch.*). — Der Zusatz *καὶ ἀναγνῶναι* hinter *ἀνοῖξαι* (*Elz.*) ist nach entscheidenden Zeugen schon von *Beng.*, *Griesb.* u. A. verworfen. — V. 5. *ὁ ἐκ τ. φυλ.*) So A. 2. 4. 6. al. *Beng.*, *Griesb.*, d. Neuern. Falsch *Elz* : *ὁ ὤν*. Vielleicht ist auch der Art. zu tilgen (*Sin.*) — Die Variante *ὁ ἀνοίγων* (2. 4. 6. 8. al. Areth.) ist mit Unrecht der LA. *ἀνοῖξαι* vorgezogen (*Matth.*, *Tisch.* 1859), da sie sich als Erleichterung verräth. — Das *λῦσαι* vor *τὰς ἑ. σφ.* (*Elz.*) ist sicher falsch, trotz *Sin.* — V. 6. Nach *καὶ εἶδον* hat der *Elz.* Text *καὶ ἰδού* — gegen A. *Sin.* 2. 4. 6. al. eingetragen (vgl. 6, 5. 8. 14, 1. 14). Es fragt sich aber, ob man mit *Beng.*, *Tisch.* u. A. beide Worte, oder mit *Lachm.* (nach A: *καὶ εἶδον, καὶ* Vgl. 6, 12. 5, 11. 6, 1. 8, 13) nur das *ἰδού* streichen soll. — *οἵ εἰσιν τὰ ἑπτὰ τοῦ θεοῦ πνεύματα τὰ ἀπεσταλμένα*) So *Elz.* Richtig (*Beng.*, *Lachm.*, *Tisch.* 1859) ist hier das *οἵ*, nach A. *Sin.*; das *ἅ* dagegen (2. 3. 4. al. Areth. Ed. Compl., *Matth.*, *Tisch.* 1854) ist, gleich dem vereinzelten *ἅτινα* (b. *Matth.*), eine Correctur. Das *ἑπτὰ* vor *πνεύματα τοῦ θεοῦ* — denn so ist die richtige Wortstellung (A. *Sin.*, *Beng.*, *Matth.*, *Lachm.*, *Tisch.*) — fehlt bei A. 12 (*Lachm.*) und kann eingeschoben sein (vgl. 1, 4. 4, 5); aber vielleicht ist es hier (*Sin.*) ebenso richtig wie 4, 5. *Tisch.* hat es im Texte. Statt *ἀπεσταλμένα* (*Sin.*, *Beng.*) — vor welchem der Art. nur eingeschoben ist — liest *Lachm.* *ἀπεσταλμένοι*, nach A., *Matth.*, *Tisch.*: *ἀποστελλόμενα* nach ziemlich vielen Minusk. Doch scheint letztere LA. eine Erleichterung, während die Form *ἀπεσταλμένοι* auch für die Sprache der Apok. kaum erträglich ist und als ein Versehen erscheint, durch das vorhergehende *οἵ* veranlasst. — V. 7. Das Interpretament *τὸ βιβλίον* hinter *εἴληφεν* (*Elz.*, *Beng.*), auch an den Schluss des V. gestellt (Ed. *Compl.* al.), fehlt bei A. *Sin.* 2. 4. 6. al. Vulg. (*Griesb.*, *Matth.*, *Lachm.*,

Tisch.). — V. 8. Statt κιθάρας (*Elz.*) lies nach A. *Sin.* 2. 4. 6. al. Syr. Copt. al.: κιθάραν (*Beng.*, *Matth.*, *Lachm.*, *Tisch.*). — V. 9. 10. *Elz.*: ἠγόρασας τῷ θεῷ ἡμᾶς ἐν τῷ αἵματί σου ἐκ πασ. φυλ. — καὶ ἐποίησας ἡμᾶς τῷ θεῷ ἡμῶν βασιλεῖς καὶ ἱερεῖς καὶ βασιλεύσομεν ἐπὶ τῆς γῆς. Hier ist falsch: erstlich das ἡμᾶς V. 9 (*Sin.*), welches bei A. Areth. fehlt (schon von *Mill*, Prol. 1111 verworfen. *Lachm.*, *Tisch.*) — man schob ἡμᾶς ein (vgl. 1, 6), welches Primas., Vulg. *vor* Deo haben (und zwar neben dem eos — regnabunt. V. 10), weil man eine accuratere Objectsbestimmung wünschte, als in den Worten ἐκ πασ. φυλ. κτλ. liegt; zweitens das ἡμᾶς V. 10, wofür nach A. *Sin.* 2. 4. al. Syr. Vulg. (Var.: nos), Copt. Ar. Aeth. Andr. Ed. Compl. al. αὐτοὺς zu schreiben (*Mill*, l. c., *Matth.*, *Beng.*, *Griesb*, *Lachm.*, *Tisch.*). Wahrscheinlich falsch ist drittens das τῷ θεῷ ἡμῶν (*Sin.*), welches in A fehlt (*Tisch.* — von *Lachm.* behalten). Statt der Correctur βασιλεῖς lies nach A. *Sin.* Vulg. al. βασιλείαν (*Lachm.*, *Tisch.*). Vgl. 1, 6. Endlich lies βασιλεύουσιν nach A. 7. 8. 9. al. Syr. Ed. Compl (*Mill*, l. c. *Matth.*, *Lachm*, *Tisch.*). Weil man sich an dem Praes. stiess, schrieb man βασιλεύσουσιν (*Sin.* 2. 4. 5. 6. Cypr. Vulg. *Beng*, *Griesb.*), darauf, dem eingetragenen ἡμᾶς entsprechend: βασιλεύσομεν. — V. 12 Ἄξιον) Merkwürdig, dass A. ἄξιος hat (so Ed. Erasm 1. Ald.), was *Beng.* im Gnom. vertheidigt und *Tisch.* 1859 recipirt hat. — V. 13. Das ἐστιν hinter ὅ (*Elz.*, *Beng.*) ist ohne Beglaubigung; es gehört hinter θαλάσσης, und zwar ohne das in der *Rec.* vorhergehende ἅ. So nach A. 2. 4. 6. al. Verss. schon *Matth.*; auch *Tisch.* 1854, welcher aber 1859 das ἅ aufgenommen hat. — Statt der *Rec.* τὰ ἐν αὐτ. πάντα ἤκουσα λέγοντας hat *Lachm.* nach A. geschrieben: τὰ ἐν αὐτ. πάντα ἤκ. λέγοντα; *Matth.*, *Beng.*, *Tisch.* nach 2. 4. 7. al.: τὰ ἐν αὐτοῖς, πάντας ἤκ. λέγοντας. Für letztere LA., im Vergleich mit der des Cod. A, spricht die grössere Schwierigkeit. *Sin.* interpretirt: κ. τὰ ἐν αὐτ. πάντα, καὶ ἤκ. λέγοντας. —

Das Lamm empfängt unter den Lobgesängen der Himmlischen aus der Hand Gottes das nur von ihm zu öffnende Buch, in welchem „was geschehn muss“ (vgl. 4, 1) geschrieben steht.

V. 1. ἐπὶ τὴν δεξιὰν) bezeichnet nicht, dass das Buch „zur rechten Seite des Thronenden,“ also auf dem Throne liege, wie *Ebrard* will, welcher hervorhebt, wie dies ruhige,

scheinbar unnütze Daliegen zu dem Verschlossensein passe; denn wider diese an sich und nach dem Wortlaut allerdings mögliche Vorstellung streitet V. 7, indem das dortige *ἐκ τῆς δεξιᾶς κτλ.* wegen seiner ausdrücklichen Zurückbeziehung auf das *ἐπὶ τὴν δεξιάν* V. 1 die vermittelnde Annahme, dass der Thronende das Buch erst in die Rechte genommen habe, nicht wohl zulässt. Aber freilich heisst *ἐπὶ τὴν δεξ.* auch nicht geradezu „*in* der Rechten" (*Vulg.*, *N. de Lyra*, *Luth.*, *Vitr.*; vgl. auch *Hengstb.*), wofür man sich durchaus nicht auf 17, 8. 20, 1 berufen kann; vielmehr ergiebt sich besonders aus 20, 1 die richtige Vorstellung, dass der Thronende das Buch *auf* seiner (offenen) Hand hält, es darbietend, und gleichsam erwartend, ob jemand sich finde, der es zu nehmen und zu öffnen würdig sei (*Beng.*, vgl. auch *de Wette*). — Das so nach seinem Aeussern auch dem Joh. sichtbare (*καὶ εἶδον*) *βιβλίον* ist ohne Zweifel als eine מְגִלָּה, wie Ezech. 2, 9 fl., als eine Buchrolle *), welche Form allein zu dem gegenwärtigen heiligen Gebrauche sich schickt, zu denken. Gleich dem ezechielischen Buche war auch dies ein *ὀπισθόγραφον* (*Lucian.*, Vit. Auction. 9. *Plin.* L. III. ep. 5), nämlich nicht allein *ἔσωθεν*, d. h. auf der inwendigen, beim Rollen um den Stab einwärts gekehrten Fläche, sondern auch *ὄπισθεν* (a tergo. *Juvenal.*, Sat. I, 6. in aversa charta. *Martial.*, VIII, 22), d. h. auf der beim Umrollen auswärts gekehrten, gewöhnlich unbeschriebenen Seite des Pergaments beschrieben. So wird der überaus reiche Inhalt des Buches, welches ja die göttlichen Rathschlüsse in Betreff der Zukunft (*ἃ δεῖ γενέσθαι.* 4, 1) *vollständig* enthält (vgl. *de Wette*, *Stern* u. A.), angedeutet, während die siebenfache Versiegelung (vgl. 10, 4. 22, 10. Jes. 29, 11. Dan. 12, 4. 9) anzeigt, dass diese göttlichen Rathschlüsse ein tief verborgenes Geheimniss sind, welches nur durch eine *ἀποκάλυψις*, deren Vermittler nur das Lamm ist, indem es die Siegel lösen darf (vgl. 1, 1), erschaut werden kann. — Die Vorstellung des Buches, in welchem die Rathschlüsse des göttlichen Regimentes zuvor geschrieben erscheinen, findet sich

---

*) E. *Huschke* (Das Buch mit sieben Siegeln in d. Off. Leipz. u. Dresd. 1860) versteht eine zusammengefaltete, nach römischer Weise von sieben Zeugen auswendig versiegelte Urkunde über den alt- und den neutestamentl. Bund Gottes mit den Menschen. Aber die fremdartige Vorstellung wird weder ohne grosse Künstelei noch ohne viele exegetische Irrthümer im Einzelnen durchgeführt. Auch *Ew.* u. A. haben sich gegen ihn erklärt. —

schon Ps. 139, 16; vgl. auch Exod. 32, 32. Apok. 3, 5. 20, 12. Nur auf ungeschicktem Rathen beruht die Meinung, dass das βιβλίον das A. T. (*Victorin.*) oder die ganze heil. Schrift — etwa inwendig das N. T. und auswendig das A. T. — sei (*Primas.*, *Beda*, *Zeger*). Falsch auch *Wetstein:* repraesentatur *libellus repudii* a Deo scriptus nationi Judaicae, eine Ansicht, welche jedem Zuge des engern und weitern Contextes widerspricht. Unzutreffend auch *Schöttgen,* welchem *Hengstb.* beistimmt: Das Buch enthalte sententiam in hostes ecclesiae conceptam. Allerdings lässt unsere Stelle für sich allein noch nicht im Einzelnen den Inhalt und die Bedeutung des Buches erkennen (*Ebrard*), doch muss schon hier theils aus der Bedeutung von Kap. IV und V, theils aus dem Organismus der ganzen Apok. von Kap. VI an, theils aus der Bedeutung von 8, 1 insbesondere erklärt werden, dass das mit sieben Siegeln versiegelte Buch nicht allein das von 6, 1 bis 8, 1 Geschriebene — was *Hengstenb.* die Siegelgruppe nennt (*Alcas.* setzt in gleichem Sinne den Abschnitt Kap. VI—XI) — enthalten haben kann, weil *Hengstb.* mit Unrecht behauptet, das die ganze Scene Kap. IV und V nichts Anderes als Gerichte über die Feinde erwarten lasse, wie solche in der 8, 1 völlig geschlossenen Siegelgruppe dargestellt seien. Vielmehr leistet die Erscheinung des thronenden Gottes und die ganze Scene Kap. IV. V Gewähr dafür, dass nicht allein die Feinde gerichtet, sondern auch die Freunde endlich werden beseligt werden, wie ja auch beides nothwendig zusammengehört. Dazu kommt, dass nach der deutlichen Anlage der Apok. selbst die sogenannte Siegelgruppe mit 8, 1 (*Hengstb.*), oder gar mit 11, 19 (*Alcas.*), keineswegs völlig abgeschlossen ist, indem vielmehr (vgl. Einl. §. 1) aus dem siebenten Siegel eine weitere bis zum Ende der Apok. fortgeführte Entwickelung hervorgeht, so dass der Inhalt des siebenten Siegels erst am Ende des Buchs völlig dargelegt ist, mithin der Inhalt jenes mit sieben Siegeln verschlossenen Buches, welches durch das Lamm geöffnet wird, in der nachfolgenden Apok., von Kap. VI an, wiedergegeben erscheint (vgl. *N. de Lyra, C. a Lap.*, *Beng.*, *de Wette* u. v. A.), wie denn auch Joh. selbst (1, 1) seine ganze prophetische Schrift als eine durch Christum ihm vermittelte Offenbarung angekündigt hat. Die plane Rede 1, 1 und 4, 1 lässt die wesentliche Bedeutung der Vision in Kap. V klar erkennen. — Man hat es schwierig gefunden, die Stellung der sieben Siegel an der Buchrolle sich vorzustellen. *Grot.* (welcher ganz verkehrt das καὶ ὄπισθεν

mit κατεσφραγ. verbindet), *Vitr.*, *Wolf* (vgl. auch *Ew.*) meinten, das ganze βιβλίον habe aus sieben einzelnen Membranen, je mit einem Siegel, bestanden; *C. a Lap.*, *de Wette* u. A. dachten sich an dem aufgerollten Buche mehrere Schnüre und an diesen die sieben Siegel befestigt, so dass also siebenmal je ein Siegel geöffnet und der mit demselben verschlossen gewesene Buchtheil gelesen werden konnte, zugleich aber die auswärts an dem Volumen herabhängenden Siegel dem Joh. sichtbar gewesen seien. Aber alle diese künstlichen Hypothesen sind unnöthig und die natürlichste Annahme, dass die Siegel das Ende der um den Stab gerollten Membran befestigt und so das Abrollen oder Oeffnen des Buchs verhindert haben, ist ohne Schwierigkeit, wenn man nur bedenkt, dass es bei der Lösung der Siegel gar nicht darauf ankommt, einen Theil des Buches abzurollen und denselben vorzulesen, sondern vielmehr dass — nach ungleich kräftigerer und schönerer Anschauung — der Inhalt des Buchs aus dem gelösten Siegel in plastischen Symbolen wie leibhaftig hervorspringt. Die Offenbarung über die in dem Buche Gottes geschriebene Zukunft wird dem schauenden Propheten durch bedeutungsvolle Gebilde, welche den Inhalt des Buchs darstellen, gegeben; nicht aber wird ihm aus dem Buche vorgelesen. Diese der künstlerischen Energie des Apokalyptikers völlig entsprechende Weise der Darstellung wird insbesondere von *de Wette* verkannt, indem er den Umstand, dass kein Anderer als das Lamm, d. h. Christus, das Buch öffnen kann, daraus erklären will, dass „an die Oeffnung des Schicksalsbuches eine Art von *Vollziehung* geknüpft sei," nämlich die von den Rabbinen (*Maimonid.* More Nevoch. II, 6: Non facit Deus quicquam, donec illud intuitus fuerit in familia superiori. bei *Wetst.* zu 4, 1. S. o.) angenommene vorläufige Ausführung der göttlichen Rathschlüsse in himmlischen Schattenbildern. Es handelt sich aber bei der Lösung der Siegel und der Oeffnung des Buches um nichts Anderes, als um eine dem Joh. zu gewährende Offenbarung (vgl. auch *Hengstb.*, *Ebrard*).

V. 2 f. ἰσχυρὸν) Das Beiwort (vgl. Ps. 103, 20) ist keinenfalls bedeutunglos (merum epitheton ornans. *Eichh.*), bezeichnet aber auch nicht einen Engel höhern Ranges (*C. a Lap.*, *Züll.*, *Stern;* vgl. auch *de Wette*. *N. de Lyra:* Gabriel), sondern hat seine Beziehung zu dem κηρύσσ. ἐν φωνῇ μεγάλῃ, wie 10, 1. 3. Der Engel musste grosse Kraft haben, weil er mit seinem Ruf durch alle Regionen der

Schöpfung dringen sollte (*Vitr.*, *Beng.*, *Hengstb.*, *Ebrard*, *Ew.* II.). — ἄξιος) wie Joh. 1, 27., wo aber nicht der Inf., sondern ἵνα folgt. Vgl. auch das ἱκανός Matth. 8, 8. Die „Würdigkeit“ ist die innerliche, ethische Voraussetzung des „Könnens“ V. 3. — *ἀνοῖξαι τὸ βιβλίον καὶ λῦσαι τὰς σφραγ. αὐτ.*) Hysteronproteron (*de Wette*). — *ὑποκάτω τῆς γῆς*) V. 3. Falsch *Grot.*: in mari. Es wird (vgl. V. 13. Phil. 2, 10) das ganze Gebiet der Schöpfung nach seinen drei grossen Regionen (*Beng.*) bezeichnet. Gemeint ist mit *ὑποκάτω τῆς γῆς* (anders als Exod. 20, 4) der Hades (*Ebrard*), als der Ort, nicht der Dämonen (vgl. *Vitr.*) — an welche zu denken hier ganz fremdartig ist — sondern der abgeschiedenen Seelen. — *βλέπειν*) heisst nicht legendo intelligere (*Bretschneider*, s. o.), sondern bezeichnet das auf die Oeffnung des Buches folgende Sehen, also das Einsehen, das Lesen desselben (*Ew.*, *de Wette* u. A.). —

V. 4. *καὶ ἐγὼ ἔκλαιον πολύ*) Nachdrücklich wird hervorgehoben, was Joh. seinerseits (*ἐγώ*) unter den V. 2. 3 geschilderten Umständen that. Sein heftiges (*πολύ*. Luc. 7, 47) Weinen ist einfach dadurch verursacht (*ὅτι οὐδ. ἄξ. εὑρ. κτλ.*), dass es den Anschein gewinnt, als wenn die sehnsüchtig erwartete und nach 4, 1 zu hoffende Offenbarung, welche ja von der Eröffnung des Buches abhängt, nicht werde erfolgen können. Non observabat Joannes ad primam illam Angeli provocationem ullum prodire, qui Ecclesiae hoc praestaret officium. So richtig *Vitr.*, welcher jedoch contextwidrig über das zunächst rein persönliche Interesse des Joh. — welcher hier keineswegs „die Kirche darstellt“ (*Hengstb.*) — hinübergreift (vgl. *N. de Lyra*, *Beng.*, *Ebrard* u. A.). — Unzutreffend bemerkt *Hengstb.*: „Das Weinen des Joh. hat seinen Schwachglauben zu seiner Voraussetzung. Ohne ihn würde er bei dem Unvermögen aller Creaturen die Siegel zu lösen nicht geweint, sondern Christo entgegengejubelt haben. Ohne ihn würde auch das Buch der Zukunft, nach allem was die Propheten des A. B. und was der Herr gesagt, ihm gar nicht unbedingt verschlossen gewesen sein.“ Joh. beschied sich vielmehr in aller Demuth des Glaubens, wenn auch weinend, dass, nach dem, was er bis jetzt gehört hatte, ihm das Buch verschlossen bleiben müsse (vgl. Act. 1, 7. Matth. 24, 36. Marc. 13, 32). Bis jetzt war auch das Lamm noch nicht zur Oeffnung des Buchs aufgetreten. Die Hinweisung aber auf die Weissagungen der A. T. Propheten und des Herrn selbst ist deshalb ungehörig, weil es sich, wenn nicht die ganze Scene sinnlos sein soll, gerade um solche Offenbarungen

handelt, welche vorher noch nicht gegeben waren. Aus dem Context könnte man nur das Bedenken wider das Weinen des Joh. erheben, dass er nach 4, 1 fll. gar nicht zu besorgen brauchte, die Offenbarung über den Inhalt des versiegelten Buches entbehren zu müssen; aber auch dies Bedenken kann nur auf dem Standpuncte einer hier gänzlich fremdartigen Reflexion erhoben werden.

V. 5. Einer von den Aeltesten *) stillt das Weinen des Joh., indem er ihm Christum zeigt, als den, welcher das Buch zu öffnen vermöge. — Das deiktische *ἰδού* hebt wesentlich die malerische Lebendigkeit der Schilderung. Dem *ἰδού* entspricht das *καὶ εἶδον κτλ.* V. 6; da richtet Joh. seinen Blick auf das Lamm, auf welches der Aelteste gewiesen hat. — *ἐνίκησεν*) Die Auslegung ist zwiespältig. *Grot.* (obtinuit id, quod tu desperandum putabas), *Vitr.*, *C. a Lap.*, *Beng.*, *Eichh.*, *Heinr.*, *Ew.* u. A. betrachten — die Aelteren meistens unter falscher Vergleichung des זָכָה (Ps. 51, 6. LXX: *νικᾶν*) — das *ἐνίκησεν* in unmittelbarer Verbindung mit dem *ἀνοῖξαι κτλ.*, so dass letzteres in der Stellung eines Objectes zu dem Begriff *ἐνίκησεν* erscheint („er hat es erlangt, errungen, zu öffnen" u. s. w.). Andere, wie *N. de Lyra*, *Calov*, *Boss.*, *Ebrard* (vgl. auch *de Wette*, *Hengstb.*), haben dagegen das *ἐνίκησεν* auf das siegreich vollbrachte Werk der Erlösung bezogen (*N. de Lyra:* victor fuit in resurrectione. *Calov:* vicit leonem infernalem. *Bossuet*, *Ebrard:* Sieg über Sünde, Tod und Teufel. So auch *Hengstb.*, der aber unklar zugleich in jene erste Auslegungsweise verfällt: „Ueberwindung der Schwierigkeiten, welche der Oeffnung des Buches entgegenstanden,") so dass dann die Infinitivbestimmung *ἀνοῖξαι κτλ.* nicht in objectivischem Verhältnisse zu *ἐνίκησεν*, sondern als Exegese (vgl. *Winer*, S. 284 f.), das *ἐνίκησεν* aber absolut erscheint. Letztere Auffassung ist richtig, weil jene erstere Verbindung des *ἐνίκησεν* mit dem Inf. nicht sowohl eine ratio nova et poetica ist (*Ew.*), als vielmehr der Vorstellungs- und Redeweise der Apok. (2, 7. 11. 17. u. s. w.; bes. 3, 21) widerspricht, und weil nicht allein die Correlation der Bezeichnungen des Siegers als *ὁ λέων ὁ ἐκ τῆς φυλῆς Ἰούδα, ἡ ῥίζα Δαυίδ*, sondern auch die Worte V. 9,

*) Man hat auch diesen Aeltesten bestimmen wollen. Auf Matthäus rieth man, weil in seinem Evangelio (28, 18) ein Ausspruch von der Allgewalt Christi steht. *N. de Lyra* will lieber den Petrus, welcher schon den Märtyrertod erlitten, verstehn.

welche man als eine authentische Interpretation der Redeweise V. 5 ansehn kann, für die zweite der vorhin genannten Erklärungen entscheidend sind. „Der Löwe aus dem Stamme Juda“ heisst nämlich Christus, (nach Gen. 49, 9), weil er in seiner fleischlichen Abstammung aus Juda, als der wahre, vor Alters verheissene Messias, siegreich gestritten hat. In gleichem Sinne stellt die Bezeichnung *ἡ ῥίζα Δαυΐδ* (aus Jes. 11, 10; vgl. V. 1) ihn als den mit frischer, siegreicher Kraft aufwachsenden Schössling aus der Wurzel Davids dar. So erklären richtig die leichte Metonymie anerkennend *N. de Lyra*, *C. a Lap.*, *Grot* , *Eichh.*, *Ew.*, *de Wette*, *Hengstb.*, *Ebrard* u. A.; falsch, weil gegen die massgebende Grundstelle Jes. a. a. O. und gegen den Pragmatismus unserer Stelle, *Calov* u. A.: Christus werde seiner göttlichen Natur nach als Grund und Quelle für David selbst dargestellt; vgl. auch *Vitr.*, *Herd.* Es liegt die christliche Grundanschauung vor, welche nicht nur mit gleichem Worte, sondern auch in gleicher Zeitform (*ἐνίκησα.* Aor.) schon 3, 21 ausgesprochen ist, und nur in einer andern Darstellung oder Explication sogleich in V. 9 (vgl. schon V. 6) wiederkehrt, dass nämlich eben weil Christus in irdischer Niedrigkeit gekämpft und gesiegt hat (weil er als das geschlachtete Lamm die Erlösung vollbracht hat. V. 13. vgl. Phil. 2, 8 f. Jes. 53), würdig ist, das versiegelte Buch zu öffnen. Dieser Anschauungsweise entspricht es vortrefflich, dass einer der Aeltesten, also einer von denen, welche die Frucht des Sieges Christi an sich selbst erfahren haben und mit vollendeter Klarheit die ganze Bedeutung dieses Sieges erkennen, den weinenden Joh. auf den Löwen aus dem Stamme Juda hinweist; nicht als wenn dieser Aelteste bemerkt hätte, dass Christus den thronenden Gott um Erlaubniss, das Buch zu öffnen, mittlerweile gebeten und diese erhalten hätte — wie *Ew.* I. gegen Wort und Sinn des Textes verstossend annimmt — sondern weil der Aelteste die selige Gewissheit hat, dass der erhöhte Christus, weil er der Heiland und König seines Reiches ist, auch der Mittler aller Offenbarung ist.

V. 6. *ἐν μέσῳ τοῦ θρόνου — καὶ ἐν μέσῳ τῶν πρεσβυτέρων*) Falsch *Ebrard:* „Das Lamm erscheint *mitten im Thron*, so dass es zu gleicher Zeit im Centrum der vier lebenden Wesen und im Centrum der aussen herumsitzenden, einen weiteren concentrischen Kreis bildenden, 24 Aeltesten *sitzt*“ — eine wahrhaft ungeheuerliche Vorstellung: das Lamm, mitten im Throne sitzend (*ἑστηκός* — was *Alcasar* ebenso richtig durch „liegend“ wiedergab). Das dop-

pelte ἐν μέσῳ bezeichnet in hebräischer Weise (vgl. Lev. 27, 12. 14: בֵּין־וּבֵין LXX: ἀναμέσον — καὶ ἀναμέσον) die beiden Grenzen, innerhalb welcher das Lamm steht (*Ew.*, *de Wette*, *Hengstb.*), nämlich in dem Raume, dessen Mittelpunkt der Thron nebst den vier Wesen ist, und welcher nach aussen zu durch den Kreis (vgl. 4, 4) der Aeltesten umschlossen ist. Jedoch muss man nicht nothwendig annehmen, dass das Lamm auf dem krystallnen Meere (4, 6) gestanden habe, wie *de Wette* thut, welcher nun gemäss seiner Auffassung von 4, 6 (s. zu d. St.) Hebr. 9, 24 vergleicht. Von dem gläsernen Meere und von der Stellung des Lammes zu demselben ist hier gar nicht zu reden; übrigens darf man gegen *de Wette* auf 7, 17. 22, 1 verweisen. — ἀρνίον ἑστηκὸς ὡς ἐσφαγμένον) Die Diminutivform ἀρνίον, welche überhaupt der Apok. eigenthümlich ist (5, 8. 12. 13. 6, 1. 16. 7, 9. 14. 12, 11. 13, 8. 17, 14. Vgl. dagegen Joh. 1, 29. 36. 1 Petr. 1, 19. Act. 8, 32: ὁ ἀμνός. Der Ausdruck τὰ ἀρνία μου Joh. 21, 15, womit Christus seine Gläubigen bezeichnet — vgl. *Meyer* zu d. St. — gehört nicht hieher, weil es sich hier um die besondere Weise, auf Grund von Jes. 53, 7 Christum selbst zu bezeichnen, handelt — gegen *Hengstb.*), dient hier zur Verstärkung des Contrastes zwischen dem angekündigten „Löwen“ und der sich nun darbietenden Gestalt eines „Lämmleins.“ Ganz fern liegt die Beziehung auf die kurze Lebensdauer des Herrn im Vergleich mit dem hohen Alter der Aeltesten (gegen *Beng.* und *Hengstb.*). Falsch ist ferner die Bemerkung, dass ἀρνίον — von dem *männlichen* ἀρήν — gesagt sei respectu gregis subsecuturi (*Beng.*); denn das Diminutivum, welches von ἀμνός gar nicht vorhanden ist, hat durchaus nicht diese ausschliessliche Bestimmung des Geschlechts (vgl. Ps. 114, 4. 6. Jer. 11, 19. Joh. 21, 15), und durch den Context selbst (ὡς ἐσφαγμ.) wird die Beziehung auf die *Leitung* einer Heerde verwehrt. — So gross übrigens auch der Gegensatz des „Löwen“ und des „Lämmleins“ erscheint, so ist doch eine tiefe Harmonie der beiden Anschauungen vorhanden; denn wie das V. 5 vorausgesetzte Kämpfen des Löwen, d. h. sein geduldiges Leiden und Sterben, mit dem Geschlachtetwerden des Lämmleins zusammenfällt, so ist andererseits auch der errungene Sieg des Löwen, welcher in der Auferstehung offenbar geworden ist, an dem Lämmlein wahrzunehmen, indem es „als ein geschlachtetes da *steht.*“ Das ἑστηκός lässt das Lämmlein als ein lebendiges deutlich erkennen (*Grot.* u. A.), während es zugleich (ὡς ἐσφαγμένον) als ein solches erscheint,

das (vormals) zur Schlachtbank geführt und getödtet ist. Das Wort σφάζειν, eigentlich cultro jugulum aperire, ut sanguis effluat, bezeichnet vorzugsweise das Schlachten beim Opfer (vgl. Exod. 12, 6), aber auch jedes andere Schlachten (Jes. 53, 7) und jede Art von Tödten (Apok. 13, 3. 8. 1 Joh. 3, 12. Vgl. *meinen* Kommentar zu dieser St.). Durch ὡς wird das ἐσφαγμένον nicht „besonders betont, als bedeutungsvoll dargestellt“ (*Ebrard*), als wenn es dem ὡς in Stellen wie 17, 12. Matth. 7, 29. Joh. 1, 14. Rom. 15, 15 gleich wäre, wo die Realität eines Verhältnisses in seiner normirenden oder begründenden Bedeutung markirt wird — denn nach dieser Weise würde sich an uns. St. die an sich selbst widersinnige und thatsächlich falsche Vorstellung ergeben, dass das Lamm als ein geschlachtetes (gegenwärtig todtes) dastände — vielmehr dient das ὡς *) dazu, den Widerspruch zwischen dem ἑστηκός und ἐσφαγμένον zu lösen, indem das dastehende (also lebendige) Lamm „als ein geschlachtetes“ sich darstellt, d. h. als ein solches, dessen noch sichtbare Wundenmale das einstmalige Geschlachtetsein anzeigen (vgl. 13, 3. *Andr.*, *C. a Lap.*, *Grot.*, *Vitr.*, *Beng.*, *Herd.*, *Ew.*, *de Wette*, *Stern*, *Hengstb.*). Joh. sieht also hier an dem Lamme dasselbe, was der Herr selbst 1, 18 von sich aussagt. Bei dieser Anschauungsweise liegt ein Verstoss gegen die Gesetze der Plastik (*de Wette*) durchaus nicht vor. — Das Lamm hatte ein zwiefaches Emblem: κέρατα ἑπτά, das Sinnbild der vollkommenen Macht (vgl. 17, 3 fll. Ps. 112, 9. 148, 14. 1 Sam. 2, 10. Dan. 7, 20 fll. 8, 3 fll.), und ὀφθαλμοὺς ἑπτά, welche letzteren ausdrücklich gedeutet werden: οἵ εἰσι τὰ πνεύματα τοῦ θεοῦ ἀπεσταλμένα εἰς πᾶσαν τὴν γῆν. Zu beschränkt ist die Beziehung der durch die sieben Augen abgebildeten Geister Gottes (vgl. 1, 4. 3, 1. 4, 5) auf die Allwissenheit des Herrn (vgl. bes. *Vitr.*, welcher die Macht auf das Oeffnen des Buches, das Wissen auf das Lesen und Verstehen des Buches bezieht). Die richtige Deutung wird durch den Context selbst (ἀπεσταλμ. κτλ.) bestimmt. Die (sieben) Geister Gottes sind auch hier (vgl. 1, 4. 4, 5) die in selbständiger Realität bei Gott vorhandene Potenz, vermittelst welcher Gott auf die Welt und in der Welt wirkt. Dass Christus diese Geister (diesen Geist) Gottes *hat* (3, 1), wird hier durch die sieben

---

*) *N. de Lyra* bezieht das *tanquam* occisum auf das tägliche unblutige Opfer in der Messe. —

Augen des Lammes abgebildet, gleichwie vor dem Throne Gottes (des Vaters) derselbe Geist als sieben Fackeln erschienen ist (4, 5) — was übrigens keineswegs zu der Annahme zwingt, dass die Vision traumähnlich sich verändert habe und jetzt, da die sieben Augen des Lammes sich darstellen, jene sieben Fackeln verschwunden seien (*Ebrard*), da ja auf symbolische Weise die Zugehörigkeit des Geistes zu dem Thronenden wie zu dem Lamme vorgestellt werden soll. — Irrig ist die Erklärung *Beda's:* Spiritus in Christo septiformis propter eminentiam potestatis cornibus, propter illuminationem gratiae comparatur oculis (so auch *Beng.*, *de Wette* u. A., nur dass diese Ausleger weniger unrichtig die Augen als Symbol der Erkenntniss betrachten). Aber wenn es auch in sprachlicher Hinsicht nicht unmöglich ist, das *οἵ*, welches den Erklärungssatz einführt, auf *ὀφθαλμούς und* auf *κέρατα* zu beziehn, so passt doch die beigefügte Deutung *οἵ εἰσι τὰ πνεύμ. κτλ.* nur zu *ὀφθαλμούς* allein, nicht zugleich zu *κέρατα.* Es wäre freilich an sich unbedenklich (gegen *Ebrard*), wenn eine und dieselbe Sache durch zwei Symbole, etwa in zwei verschiedenen Beziehungen, abgebildet würde; aber hier sind zwei Symbole, welche durchaus nicht dieselbe Sache bezeichnen, denn während durch die „Hörner", ein schon aus dem A. T. bekanntes und deshalb von Joh. ohne besondern Fingerzeig angewandtes Symbol, die Eigenschaft der Kraft abgebildet wird, bezeichnen die Augen, nach ausdrücklicher Deutung im Texte, keineswegs eine Eigenschaft des Lammes, sondern den sammt Gott und dem Lamm (dem Vater und dem Sohne) realiter vorhandenen, und jenen beiden gleicherweise zugehörigen Geist, welcher hier allerdings nach Massgabe des Symbols (*ὀφθαλμ.*) vorzugsweise als der alles durchschauende (vgl. 1 Cor. 2, 10) zu denken ist. Weil Christus den Geist hat, deshalb erkennt er alles, auch die Dinge auf Erden, wohin der Geist gesandt wird, das Treiben seiner Feinde, den Zustand der Seinigen u. s. w.

V. 7. *Καὶ ἦλθε καὶ εἴληφεν*) Das Pf. steht (vgl. 8, 5), wie auch sonst bei Späteren (*Winer*, S. 243), im Sinne des Aor. — Das Lamm „nahm" es (das Buch) aus der darbietenden Hand Gottes (vgl. V. 1). *Ebrard* will übersetzen: "*empfing*", weil das „active Nehmen nicht passe zu der Lammesstellung des Sohnes gegen den Vater". Aber während es sich freilich von selbst versteht, dass Niemand, auch das Lamm nicht, das Buch nehmen kann, wenn nicht Gott es gibt, so liegt doch die Vorstellung des activen Nehmens von Seiten des Lammes mehr in dem Zuge des gan-

zen Zusammenhanges, welcher dahin geht, die über alle Creatur hervorragende Herrlichkeit des Lammes, nicht aber die etwaige Unterordnung desselben unter Gott, darzustellen. Das Lamm kann das Buch nehmen aus dem schon V. 5 angedeuteten Grunde (vgl. V. 9), keineswegs aber, weil es die mittlerweile erbetene Erlaubniss von Gott empfangen hat (*Ew.* I). — Mit *Vitr.* zu bedenken, ob das Lamm auch Hände gehabt habe u. dgl., ist unnöthig und geschmacklos.

V. 8. ὅτε ἔλαβεν) *als es genommen hatte* — (*de Wette*). Ebenso ist 6, 1. 3. u. s. w. der Aor. zu verstehen (vgl. Matth. 7, 28. 9, 25). Die Gleichzeitigkeit („als es nahm". *Luth.*) müsste durch das Impf. ausgedrückt sein (1 Cor. 13, 11). Naturgemäss folgt auf die That des Lammes, welche die demselben ausschliesslich eigene Herrlichkeit anzeigt, der Lobgesang, in welchem die eben erwiesene Herrlichkeit gefeiert wird. — Wie Kap. IV die vier Wesen, die Repräsentanten der ganzen lebendigen Schöpfung, und die 24 Aeltesten, die Repräsentanten der erlösten Menschheit, mit wechselndem Lobgesange den thronenden Gott gepriesen haben, so erschallt hier einstimmig der Lobgesang derselben dem Lamme, vor welchem sie sämmtlich anbetend — denn das Lamm theilt die göttliche Ehre des Thronenden (vgl. V. 13. 22, 1) — niederfallen. Dieser Lobgesang findet zunächst V. 12 bei den Engelschaaren seine Antwort, wird dann V. 13 von aller Creatur allüberall aufgenommen, und zwar so dass nun dem auf dem Throne Sitzenden und dem Lamme zugleich das am Schlusse gleichsam gesammelte Loblied erklingt, und verhallt endlich in dem Amen der vier Wesen, welche das Lob des thronenden Gottes (4, 8) und, mit den 24 Aeltesten zugleich (5, 9), das Lob des Lammes angestimmt hatten. — ἔχοντες ἕκαστος — ἁγίων) gehört nur zu οἱ πρεσβύτ. (so d. M.); denn hierauf führt zunächst die masculin. Form (ἔχοντες ἕκαστος), dann aber auch die Unnatürlichkeit, den Wesen, wie sie nach 4, 7 gestaltet sind, Zithern und Schalen beizulegen, und die Incongruenz, die sich ergäbe, wenn die Repräsentanten der *Schöpfung* das Amt hätten, die Gebete der Heiligen darzubringen. Letzteres ziemt sich allein für die Aeltesten (anders verhält sich übrigens das λέγοντες V. 9). — Die Aeltesten haben ein jeder eine Zither, das Instrument, mit welchem sie ihren Lobgesang begleiten (vgl. 14, 2 fl. 15, 2. Ps. 146, 7. 150, 3), und „goldene Schalen voll von Räucherwerk" — nämlich, wie sich von selbst versteht, ein jeder eine Schale, so dass man etwa in der Rechten die Schale denken darf, während die Linke die Zither

hält (*Vitr.*, *Ebrard*). Die mit Räucherwerk gefüllten Schalen haben eine dem Emblem der Zithern entsprechende symbolische Bedeutung: *αἵ εἰσιν αἱ προσευχαὶ τῶν ἁγίων*. Das *αἵ* kann per attract. auf *θυμιαμάτων* gehen (*Vitr.*), doch darf man die formell einfachere Beziehung auf *φιάλας* festhalten, indem ja die Schalen eben solche sind, die mit Räucherwerk gefüllt sind (vgl. *de Wette*, *Ebrard* u. A.). Wegen der symbolischen Bedeutung selbst vgl. 8, 3. Ps. 141, 2. Ezech. 8, 11. Willkührlich und gegen den Sinn des Contextes versteht *Hengstb.* unter den symbolisch dargestellten Gebeten nur Bittgebete, deren Hauptgegenstand die Beschützung und Vollendung der Kirche und das Gericht über die Feinde sei, während er bei den Zithern an Lob- und Dankgebete denken will. — *τῶν ἁγίων*) d. h. der Christen (*de Wette*, *Ew.* II). Vgl. 8, 3. 4. 13, 7. 10. 11, 18. 18, 20. Die schon im Himmel befindlichen Heiligen mitzuverstehen (*Hengstb.*; vgl. *Beng.*), ist unpassend, weil die Vorstellung, dass die Gebete der Heiligen durch die Aeltesten vor Gott gebracht werden (vgl. Tob. 12, 12) voraussetzt, dass die Heiligen nicht selbst vor Gott gegenwärtig sind. Damit stimmt auch die Art und Weise, wie die Aeltesten V. 9 von den Heiligen reden. — Die Bemerkung des *C. a Lap.*: Nota hic contra Vigilantium, Lutherum, Calvinum et alios Hagiomachos, Sanctos pro nobis orare nostrasque orationes Deo offerre, ist übrigens gänzlich verfehlt, weil die „Aeltesten" durchaus nicht mit den gemeinten Sanctis identisch sind, weil — während lutherischerseits gar nicht geleugnet wird, dass die Glieder der triumphirenden Kirche für die der streitenden bitten — von der lutherischerseits bestrittenen Anrufung der Heiligen überall keine Rede ist, und weil endlich es ganz unrichtig ist, die schematischen Gestalten der 24 Aeltesten für reale Personen anzusehn und auf die symbolischerweise ihnen beigelegte Handlung ohne weiteres einen dogmatischen Satz zu bauen. Irrig ist auch *de Wette's* Vermuthung, dass Joh. von einem Vertreteramte Christi nichts zu wissen scheine. Davon kann an uns. St. gar nicht ausdrücklich geredet werden, während freilich die ganze Christologie der Apok. jenen christlichen Grundgedanken wesentlich einschliesst. —

V. 9. *καὶ ᾄδουσιν*) Dieselben, welche niedergefallen sind, nämlich die vier Wesen und die 24 Aeltesten (*de Wette* u. A.). Willkührlich nimmt *Hengstb.* an: „dass die Aeltesten als die Sprecher des aus ihnen und den vier Thieren gebildeten Chorus auftreten". — *ᾠδὴν καινὴν*) Vgl. 14, 3. Zu unbestimmt *N. de Lyra*: pertinens ad Novum

Test.; doch hat auch er das richtige Gefühl, dass das *neue* Lied auf einen neuen Gegenstand sich bezieht. Dieser ist hier nicht die vollbrachte Erlösung an sich (*C. a Lap.*, *Beng.* u. A.), sondern — wie das folgende Lied selbst zeigt und dem bestimmten Zusammenhange entspricht — die durch das leidensvolle Werk (vgl. auch V. 5) der Erlösung errungene Würdigkeit des Lammes, das Buch zu öffnen (vgl. *Vitr.* — der zugleich an die neue Weise des Gesanges denkt — *Stern, Ebrard, Hengstb.*). — *λέγοντες*) führt den angekündigten Gesang (*ᾄδουσ. ᾠδ. καιν.*) ein. Vgl. 4, 1. 8. *ὅτι ἐσφάγης*) Das Lamm selbst stellte sich dar *ὡς ἐσφαγμένον* (vgl. *Ew.*). In dem ganzen Satze, welcher den Grund (*ὅτι ἐσφ.*) angibt für das *ἄξιος εἶ κτλ.*, sind die Aoriste *ἐσφάγης* — *ἠγόρασας* — *ἐποίησας* strenge zu beachten: es wird auf das bestimmte, einmal geschehene Factum der Kreuzigung des Herrn (*ἐσφάγης*) hingewiesen und dieses eine Factum (vgl. 1, 5 fl.) nach seiner Wirkung beschrieben: *ἠγόρασας κτλ.* und *ἐποίησας*. Falsch *Beng.*: „*und uns erkauft* zu Deinem Eigenthum. Dieses zielet nicht nur auf die Erlösung selbst, die geschehen ist, als das Lamm geschlachtet und sein Blut vergossen ward, sondern auch auf die Frucht derselben, und zeiget also solche Heiligen an, die ihren Lauf vollendet haben, die erkauft sind von der Erde. 14, 3". *Bengel's* Irrthum ist durch die falsche LA. *ἡμᾶς* (s. d. krit. Anmerk.) veranlasst. — Falsch *Ew.*: caede sua cruenta — deo redemit, *doctrinam* iis tradens, quam sequentes e vitiorum — servitute — emergere queant. Wie völlig das *ἠγόρασας* mit dem *ἐσφάγης* zusammenfällt, wird besonders noch dadurch einleuchtend, dass ausdrücklich das Blut des geschlachteten Lammes als der Kaufpreis (*ἐν τ. αἱμ. σ.* Vgl. *Winer*, S. 348) bezeichnet ist. Zur Sache selbst vgl. 1 Cor. 6, 20. 1 Petr. 1, 18 fl. Act. 20, 28. — *ἐκ πάσης φυλῆς καὶ γλώσσης καὶ λαοῦ καὶ ἔθνους*) Object mit dem partitivischen *ἐκ*. Vgl. 1 Joh. 4, 13. Matth. 25, 8 (Act. 2, 17). In der Zusammenstellung der vier Ausdrücke ist der progressus a minori ad majus (*Ew.*) von keiner Bedeutung, weil unbeabsichtigt; wichtig aber und in allen ähnlichen Stellen gleichmässig wiederkehrend, wenn auch einmal ein anderer Ausdruck gewählt wird (7, 9. 11, 9. 13, 7. 14, 6. vgl. 10, 11. 17, 15), ist die Vierzahl, welche dazu dient, die Vorstellung der Universalität zu markiren (*Beng.*, *Hengstb.*). Jede bestimmtere Beziehung aber, welche man irgend einem der vier Ausdrücke gibt — *Beng.* deutet das *φυλῆς*, *Züll.* das *λαοῦ* auf die Juden — ist weder mit dem *πάσης* noch mit der Absicht der ganzen Redeweise verträg-

lich. — *καὶ ἐποίησας αὐτοὺς βασιλείαν καὶ ἱερεῖς καὶ βασιλεύουσιν ἐπὶ τῆς γῆς*) Von dem 1, 6 Gesagten unterscheidet sich unsere St. erstlich durch das *καὶ* vor *ἱερεῖς*, sodann durch den wichtigen Zusatz *καὶ βασιλεύουσιν κτλ.* Dieser letztere würde überflüssig sein, wenn entweder die von *Hengstb.* u. A. recipirte LA. *βασιλεῖς* richtig wäre (s. d. krit. Anmerk.) oder das *βασιλείαν* den von *Hengstb.* zu 1, 6 statuirten Sinn (ein mit der Königsherrschaft bekleidetes Volk) haben könnte. Es wird dreierlei ausgedrückt: zuerst dass die zu Gottes Eigenthum Erkauften zu einer *βασιλεία*, nämlich Gottes, gemacht sind — eben als Gottes Eigenthum sind sie auch zu Gottes Reiche gesammelt — sodann (*καὶ*) dass sie zu Priestern gemacht sind, endlich (*καὶ*) dass sie selbst mit königlicher Herrschaft bekleidet sind. So richtig *Ebrard* (vgl. *Beng.*). Das Letztere, welches in einem selbständigen Satzgliede ausgesagt und insofern von den beiden Prädicaten *βασιλείαν* und *ἱερεῖς* unterschieden wird, hat im Sinne von 1, 9 sein gutes Recht, und es ist verkehrt, das Praes. *βασιλεύουσιν* in ein Fut. zu verwandeln (s. d. krit. Anmerk.) oder im Sinne eines Fut. aufzufassen. Es ziemt sich namentlich für die himmlischen Wesen, denen der Lobgesang V. 9. 10 in den Mund gelegt wird, dass sie auch in der streitenden und verfolgten Gemeine die Königin der Erde erkennen.

V. 11. 12. *Καὶ εἶδον*) Grundlos *Ebrard:* „Joh. sieht etwas Neues, nämlich er hört" — nach der willkührlichen Annahme, dass *εἶδον* „im abgeschwächten allgemeinen Sinne das visionäre Wahrnehmen überhaupt" bezeichne. Richtig *Beng.*, *de Wette* u. A.: Joh. sieht die Schaaren der Engel, deren Stimme er hört. Vgl. 6, 1 ff. — Rings um den Thron Gottes und die vier Wesen und die 24 Aeltesten, rings also um den kleinern Kreis, innerhalb dessen bisher die Aufmerksamkeit des Sehers völlig beschäftigt gewesen ist, sieht er jetzt das himmlische Heer (1 Reg. 12, 14), eine unzählbare Menge: *καὶ ἦν ὁ ἀριθμὸς αὐτῶν μυριάδες μυριάδων καὶ χιλιάδες χιλιάδων.* Die Zahlangabe ist noch voller als Dan. 7, 10 (*χίλιαι χιλιάδες — καὶ μύριαι μυριάδες*) und deutet eben durch ihre Unbestimmtheit — denn es wird nicht gesagt, wie viele Myriaden von Myriaden u. s. w. — die wirkliche Unzählbarkeit an. Irrig *Beng.:* Numerus minor majori adjunctus vetat utrumque nimis indefinite sumi. Die Antiklimax (vgl. auch Ps. 68, 18) hat den Sinn, dass selbst die vorangehende grösste Zahl noch nicht ausreicht, nicht aber dass „bei ungeheuren Zahlen die Unterschiede verschwinden" (*Hengstb.*). — *λέγοντες*) Vgl. 4, 1.

8. — φωνῇ μεγάλῃ) Vgl. 1, 10. — λαβεῖν) in der lobpreisenden Anerkennung (4, 11. *Ew.*, *de Wette*, *Ebrard* u. A.). — τὴν δύναμιν) Der Art. markirt die Macht als dem Lamme eigen; es theilt dieselbe, wie auch δόξαν und τιμὴν, mit dem thronenden Gotte (4, 11). Die Kraft des zu Anfang gesetzten Art., welcher, 4, 11 und 7, 12 vor allen einzelnen Begriffen ausdrücklich wiederholt ist, wirkt auf die ganze Zusammenstellung nach. Treffend *Beng.*: „Man muss diese sieben Lobesworte aussprechen, als ob es ein einiges Wort wäre, weil alle mit einander unter einem einzigen Artikel stehen" (vgl. auch *Hengstb.*). — πλοῦτον) auch 1 Chron. 29, 11. 12 genannt (vgl. Eph. 3, 8. Joh. 1, 16), ist nicht auf den Besitz und die Ausspendung *geistlicher* Güter (*de Wette*, *Hengstb.*, der auf V. 9. 10 verweist) zu beschränken, sondern ist der in jeder Hinsicht unbedingte Reichthum an allen Gütern (vgl. Act. 17, 25. Jac. 1, 17), wie er dem allgenugsamen Gotte und gleicherweise dem Lamme, welches alle seine Herrlichkeit und darum auch seinen Thron theilt, eigen ist (vgl. *Vitr.*, *Ew.*). — εὐλογία) nicht „Segen" (*Beng.*), sondern Lob, Preis (so d. M.). Die sieben Momente der Lobpreisung haben übrigens mit der Siebenzahl der Siegel nichts zu thun (gegen *Beng.*), sondern sind in dieser Zahl gehäuft (wie auch 7, 12), um das heilige Vollmass auszudrücken. —

V. 13. Indem Joh. darstellen will, wie endlich „jedes Geschöpf" (πᾶν κτίσμα) in die bisher laut gewordenen Lobgesänge einstimmt — und zwar so, dass nun dem thronenden Gotte und dem Lamme zugleich Lob und Preis gesagt wird, mithin die Lobgesänge aus beiden Kapp. IV und V in einen gewaltigen Einklang sich zusammenschliessen (vgl. *Boss.*, *Hengstb.*, *Ebrard* u. A.) — nennt er ausdrücklich die vier grossen „Regionen der Schöpfung" (*Beng.*), deren Ganzes er vorstellen will, ähnlicherweise wie Ps. 146, 6. Phil. 2, 10 die gesammte Schöpfung nach drei Hauptgebieten beschrieben wird. Falsch *Grot.* u. A.: ἐπὶ τ. θαλάσσης sei gleich ὑποκάτω τ. γῆς. Ganz verkehrt ist auch die Deutelei *Alcasar's*, nach welcher ἐν τ. οὐρ. die Christen, ἐπὶ τ. γῆς die Juden, ἐπὶ τ. θαλ. die Heiden u. ὑποκ. τ. γ. die Verdammten und die Teufel sein sollen. Aehnliches findet sich auch zu Phil. 2, 10 (s. *Meyer* zu d. St.). Doch darf die Frage, was man unter dem πᾶν κτίσμα ὃ ἐν τῷ οὐρανῷ u. s. w. zu denken habe, auch nicht mit der an sich richtigen Bemerkung abgewiesen werden, dass nur eine „erschöpfende Enumeration" beabsichtigt sei (*Ebrard*). „*Im Himmel*" kann man nicht Sonne, Mond und Sterne (*C. a*

Lap.), sondern nur die lebendigen himmlischen Wesen, wozu die beseligten Frommen gehören, suchen; „*auf* der Erde" ist zunächst die gesammte Menschenwelt, doch werden alle andern Geschöpfe mitgedacht; *unter* der Erde sind nicht daemones — qui *inviti* parent Christo (*Vitr.*), die Teufel, welche durch ihr „Dasein und die Gaben, womit sie ausgestattet sind, ein sprechender Beweis der Grösse und Liebe" auch des Lammes sind, weil durch den *Sohn* alle Dinge geschaffen sind (Joh. 1, 3. 10. *Hengstb.*) — dies ist eine dem Zusammenhange überhaupt und der Bezeichnung τὸ ἀρνίον ganz fremdartige Rücksicht — sondern die im Hades, nicht aber im Purgatorium (*C. a Lap.*), Befindlichen (vgl. Phil. 2, 10). Bei ἐπὶ τῆς θαλάσσης, d. h. „*auf* dem Meere" — nicht „in dem Meere" (*Luth.* u. A.), denn die wechselnden Präpositionen sind genau zu beachten — ist nicht an Schiffe, sondern an solche Geschöpfe zu denken, welche dem Meere selbst angehörend, hier nicht als in demselben (vgl. das τὰ ἐν αὐτ.), sondern mehr als an der Oberfläche befindlich vorgestellt werden (vgl. *de Wette*). — καὶ τὰ ἐν αὐτοῖς) Zu dem καὶ, welches einen Begriff einführt, durch welchen mehrere vorangehende specielle Momente abschliessend zusammengefasst werden, vgl. Matth. 26, 59. Marc. 15, 1 (*Winer*, S. 388). — ἐν αὐτοῖς) nämlich in den eben genannten Gebieten (so d. M.). Falsch *Grot.*: ea quae in animantibus rebusque sunt intima et oculos hominum effugiunt. — πάντας ἤκουσα λέγοντας) Wenn diese LA. richtiger ist, als die allerdings leichtere καὶ τὰ ἐν αὐτοῖς πάντα ἤκ. λέγοντα (s. d. krit. Anmerk.), so erklärt sich die masculin. Form nicht durch die willkührliche Annahme (*Ewald*), dass der Lobspruch nicht sowohl von den Geschöpfen in den verschiedenen Regionen der Schöpfung (πᾶν κτίσμα κτλ.), als vielmehr von Engeln, welche diese Regionen als Vorsteher repräsentiren, ausgeht, sondern die Ausdrucksform (vgl. 4, 8) entspricht der Prosopopöie (vgl. *de Wette*), welche hier noch kühner ist, als z. B. Ps. 103, 22. 148, 1 fl. 19, 1 fll., weil hier Joh. in der Vision den von allen Werken Gottes erhobenen Lobgesang wirklich hört. — Die *vier* Momente der Lobpreisung entsprechen der einfachen Gliederung der Gesammtschöpfung (*Beng.*); aber es ist willkührlich, die εὐλογία auf das κτίσμα ὅ ἐν τ. οὐρανῷ u. s. f. zu beschränken (gegen *Beng.*).

V. 14. Das Amen, die feierliche Bestätigung und Abschliessung des Lobgesanges (*Ewald.* Vgl. Deut 27, 15 fll. Neh. 5, 13. Ps. 41, 14. 1 Cor. 14, 16), wird von den vier Wesen gesprochen, nicht weil sie in irgend einer Beziehung

eine „geringere Stellung" inne haben (*Hengstb.*), sondern weil der ganze Verlauf der Lobgesänge in Kap. IV und V, nachdem sie V. 13 in der weitesten Ausdehnung erklungen sind, wieder zu dem Ausgangspunckte zurükkehren (vgl. 4, 8 fl.) und so zu einer wahrhaft schönen Ruhe kommen (vgl. *Beng.*, *Ebrard*). Nachdem aber das Amen gesprochen ist, bleibt für die Aeltesten nichts Anderes als eine stumme Anbetung über, welche natürlich (vgl. V. 13) auch dem Lamme, nicht allein dem auf dem Throne Sitzenden gilt — wie *Ew.* I wollte, gestützt auf die völlig haltungslose Recepta: *προσκυν. ζῶντι εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων*, und entsprechend der dem Joh. aufgebürdeten Ansicht, dass auch der Messias ein Geschöpf sei (adoratione *Deum* prosequuntur — ut a quo auctore omnia progressa sunt et Messias creatus est, 4, 2 sqq.). —

Kap. VI. *)

V. 1. *φωνὴ*) So schon *Beng.*, *Griesb.*, *Matth.*, nach entscheidenden Zeugen. Die schlechten Varianten *φωνῆς* (*Elz.*), *φωνῶν*, *φωνήν* (*Sin.*) sind Erleichterungen. — Hinter *ἔρχου* ist weder *βλέπε* (*Elz.*), noch *ἴδε* (*Sin.*, *Beng.*) zu lesen. So, nach A. C. 10. 17. al., Ed. *Compl.*, *Genev.* *Lachm.*, *Tisch.* Auch V. 3. 5. 8 ist das Einschiebsel zu streichen. — V. 2. *Καὶ εἶδον* ist mit Unrecht in mehreren Minusk., als überflüssig, ausgelassen. — V. 4. *αὐτῷ*) vor *λαβεῖν* (*Elz.*, *Griesb.*, *Tisch.*), in A als überflüssig weggelassen, ist durch C. *Sin.* Vulg. hinlänglich testirt. *Lachm.* hat es eingeklammert. — Statt des unbeglaubigten *ἀπὸ τ. γ.* (*Elz.*) lies *ἐκ τ. γ.* (C. *Sin.* 2. 4. 6. al. Vulg. Syr. Andr. *Lachm.*, *Tisch.*). Doch ist auch das blosse *τῆς γῆς* (*Beng.*) eine wohl zu beachtende LA., für welche A. zeugt und welche die mater lectionis sein könnte. — *σφάξουσιν*) *Elz.*: *σφάξωσι* (*Sin.*). Aber A. C. rechtfertigen hier die Schreibung des Fut. (*Lachm.*, *Tisch.* Vgl. *Winer*, S. 258). — V. 6. Vor *φωνὴν* ist in den *Elz.* Text nach A. C. *Sin.* 6. 12. 17. Vulg. ein *ὡς* einzuschieben (*Lachm.*), welches ausgelassen wurde — auch von *Tisch.* — weil es unbequem war. — V. 7. Es ist nicht unwahrscheinlich, dass mit *Lachm.*, nach A. *Sin.* Vulg., zu lesen ist: *φωνὴν τ. τετ. ζ. λέγοντος* (falsch *Elz.*: *λέγουσαν*), da die von *Tisch.* u. A. vorgezogene LA. *τοῦ τετ. ζ. λέγοντος* (4. 6. 7. 8. al. Syr. Copt. Arab. Vgl. C.: *τὸ τέταρτον ζῶον λέγοντος*· eine

*) Vgl. De Apocalypsi Joannea ex rebus vatis aetate gestis explicanda disseruit Ed. *Boehmer*. Fasc. 1. Hal. Sax. 1854.

Anbequemung an die Redeweise V. 3. 5. sein kann. — V. 8. Statt ἀκολουθεῖ (A. *Elz.*, *Beng.*, *Tisch.*) ist wahrscheinlich zu lesen ἠκολούθει (B. C. *Sin.* 2. 4. 6. al. Vulg. al. *Griesb.*, *Matth.*, *Lachm.*). — Für μετ' αὐτοῦ hat *Sin.* das leichtere αὐτῷ. — ἐδόθη αὐτοῖς) So richtig *Elz*, *Lachm.*, *Tisch.* 1859, nach A. C. *Sin.* Die LA. αὐτῷ (2. 4. 6. al. Vulg. Syr. al. *Griesb.*, *Beng.*, *Matth.*, *Tisch.* 1854) stammt aus V. 2. 4. — V. 10. ἔκραξαν) So A. C. *Sin.* 2. 4. 6. al. *Beng.*, *Griesb.*, *Matth.*, *Lachm.*, *Tisch.* Ohne Beglaubigung *Elz.*: ἔκραζον. — ἐκ τῶν κατοικ) So nach entscheidenden Zeugen schon *Matth.* Falsch *Elz.* (vgl. *Beng.*, *Griesb.*): ἀπὸ. — V. 11. Das μικρόν hinter χρόνον (*Elz.*, *Lachm.*) ist durch A. C. *Sin.* Vulg. sehr stark beglaubigt. Es fehlt freilich in B. 2. 4. 6. al. Aeth. Ar. *Compl.* und ist von *Beng.*, *Griesb.*, *Matth.*, *Tisch.* verworfen; allein die Herübernahme aus 20, 3 ist höchst unwahrscheinlich, während es leicht weggelassen werden konnte, weil es schwierig schien, die weitere Bestimmung ἕως πληρ. κτλ. mit der *Kürze* der gesetzten Zeit zu reimen. — πληρωθῶσιν) So *Beng.*, *Treg.*, *Lachm.*, nach A. C. Vulg. al. *Compl.* Emendationen sind πληρώσονται (*Elz.*), πληρώσωσιν (*Sin.* 2. 3. 4. 8. al. *Matth.*, *Tisch.*), πληρώσουσιν (28). — V. 15. Das πᾶς vor ἐλευθ. (*Elz.*) ist nach entscheidenden Zeugen schon von *Beng.* gestrichen. —

Die Siegel des Schicksalsbuches werden von dem Lamme geöffnet (vgl. 5, 1 fll.). Das 6. Kap. schildert die Oeffnung der ersten sechs von den sieben Siegeln und berichtet den so entsiegelten Inhalt des Buches. Mit 6, 17 ist der Inhalt des sechsten Siegels erschöpft. Gegen *Vitr.*, welcher in Kap. VII das zweite Gesicht findet, das aus dem sechsten Siegel hervorgehn soll, ist schon hier zu bemerken, dass die Oeffnung der einzelnen Siegel immer nur je *ein* Gesicht mit sich bringt (vgl. zu 7, 1). Wegen des siebten Siegels vgl. 8, 1 fll. — Die Siegel sind nicht (vgl. 5, 1) an Umschlägen des Buches, sondern an diesem selbst zu denken; was sich nach Oeffnung derselben zeigt, dient also nicht zum significanten Vorzeichen dessen, was erst im Buche selbst enthalten sei, sondern durch die Oeffnung der Siegel wird der Inhalt des Buches selbst offenbar (gegen *Heinrichs*, welcher meint, dass erst Kap. VIII das Buch selbst eingesehen werde, nachdem die sieben versiegelten involucra weggethan seien). Die nach Oeffnung der Siegel sich darstellenden Gesichte sind auch nicht, wie *Heinr.* meint, in

die Umschläge des Buches gemalte Figuren — was nicht einmal bei den ersten vier, geschweige denn bei den letzten drei Siegeln denkbar ist — sondern bedeutungsvolle Gestalten und Vorgänge, welche aus dem entsiegelten Buche selbst hervorgehend die zukünftigen Dinge (ἃ δεῖ γενέσθαι μετὰ ταῦτα. Vgl. 4, 1) für den schauenden Propheten significiren (vgl. 5, 1). Auch *Ew.* sagt mit Unrecht, dass die Reiter (V. 2. 3. 5. 8) a sede augusta — prodeunt. Sie gehen aus dem entsiegelten Buche selbst hervor. — Wie die sieben Sendschreiben durch eine gewisse Abwechslung in der Form der Composition (s. zu Kap. II) in drei und vier geschieden waren, so zerfallen die sieben Siegel — abgesehen davon, dass durch Kap. VII das siebte Siegel (8, 1 fll.) von den ersten sechs getrennt ist — in vier (6, 1—8) und drei (6, 9 fll.). Willkührlich aber urtheilt *Beng.*, dass jene vier Siegel auf Sichtbares, diese drei auf Unsichtbares („die selig Gestorbenen, insbesondere die Märtyrer, die unselig Verstorbenen und die heiligen Engel mit ihrer Aufwartung“) sich beziehen. Noch willkührlicher meinte *Alcasar*, dass die ersten vier Siegel abbildeten: conversionem et felicitatem Judaeorum, qui Christo credent (die vier Reiter sind: fides, audacia, egestas, mors, nämlich als Sieger über die inordinati amores des noch ungläubigen Menschen), die drei letzten dagegen: infelicitatem et poenas Judaeorum Christo — rebellium. In den ersten vier Siegeln erscheinen allegorische Figuren, Reiter auf Rossen; in den drei letzten Siegeln werden gewisse Vorgänge nicht allegorischer Weise geschildert. Ausserdem sind jene vier Siegel in eine gewisse Beziehung zu den vier Wesen, welche den Thron Gottes umgeben (4, 6 fll.), gesetzt, indem jedes Mal, wenn ein Siegel geöffnet wird, eins der vier Wesen zu Joh. spricht: ἔρχου. Missverstanden wird diese Anlage von allen den Auslegern, welche das „eine“, V. 1 zuerst redende Wesen mit dem ersten (4, 7) und so fort das zweite, dritte und vierte der hier eins nach dem andern redenden Wesen mit dem dort (4, 7) geschilderten zweiten, dritten und vierten Wesen identificiren (*N. de Lyra*, *C. a Lap.*, *Grot.*, *Vitr.*, *Wolf*, *Beng.*, *Eichh.* u. A.) und dann eine besondere Beziehung zwischen den einzelnen Wesen und den entsprechenden Siegelgesichten statuiren. So setzt *Beng.* die im ersten Siegel angezeigten Dinge in den Osten, wie das erste Thier östlich vom Throne Gottes seine Stellung habe u. s. w. *Grotius* dagegen findet es für seine Auffassung der vier Wesen sehr passend, dass z. B. bei dem dritten Siegel, welches von Hungersnoth handle, und zwar von der zur

Zeit des Kaisers Claudius, das dritte Wesen rede, nämlich Paulus, denn diesem habe ja Agabus jene Hungersnoth geweissagt (Act. 11, 27 fll.). Billigerweise sollte *Grot.* das dritte Wesen vielmehr für den Agabus halten. Zu dem vierten Siegel, welches Krankheiten drohe, schicke sich, sagt *Grot.*, das vierte Wesen, nämlich Jacobus, welcher in seinem Briefe von Krankheiten rede. — Andere Ausleger (*C. a Lap.*, *Stern*, *Vitr.* u. A.) haben wegen der Siegeszeichen im ersten Siegel an die siegreiche Löwenstärke und den Löwenmuth des ersten löwenähnlichen Wesens, wegen der im zweiten Siegel gefundenen Christenverfolgungen daran erinnert, dass das zweite Wesen einem Stiere, d. h. einem Opferthiere, gleiche, und was dergleichen Willkührlichkeiten mehr sind. Nach Massgabe der allegorischen Bedeutung der vier Wesen, welche die lebendige Schöpfung, insbesondere die irdische, aus welcher ihre bedeutungsvollen Gestalten gebildet sind, darstellen (vgl. 4, 7 fl.), und nach dem über die Siegelgesichte selbst (6, 1—8) Berichteten liegt die Beziehung zwischen den vier Wesen und den ersten vier Siegelgesichten, welche sich in dem jedesmaligen ἔρχου der einzelnen Wesen und in der inmitten sämmtlicher vier Wesen erschallenden Stimme (V. 6) ausprägt, darin, dass Gesichte geoffenbart werden, welche die irdische Welt, und zwar die ganze, angehn (vgl. *Ew.*, *Hengstb.*, *Ebrard*).

V. 1. *Καὶ εἶδον ὅτε κτλ.*) heisst nicht: „*Ich war Zuschauer, als* das Lamm ein Siegel öffnete" (*Hengstb.*); das Oeffnen des Siegels wird *nicht* als Gegenstand des *εἶδον* bezeichnet (falsch *Luther:* „Ich sah, *dass* —). *de Wette* (anders als 5, 11) und *Ebrard* schreiben dem *εἶδον* eine so weite Bedeutung zu, dass es das sogleich erwähnte Hören einschliessen könne; die Meinung ist, dass das prophetische „Schauen" eigentlich in dem „Hören" bestanden habe. Richtiger ist zu sagen: was Joh. *sieht*, als das Siegel geöffnet wird, beschreibt erst V. 2, wo das wiederholte *καὶ εἶδον* auf V. 1 zurückgreift. Wie in dem Gesichte selbst, so tritt auch in der Darstellung erst noch ein Gehörtes dazwischen. — *μίαν*) Wie die grundlose Behauptung, die Cardinalzahl stehe für die Ordinalzahl (auch *Ew.* II), zu weitern Willkührlichkeiten — insbesondere wegen des *ἑνὸς ἐκ τ. τεσσ. ζ.* — führt, ist schon in den Vorbemerkungen zu Kap. VI gezeigt. — *ὡς φωνὴ βροντῆς*) lose Construction. Die Donnerstimme kommt allen vier Wesen, weil sie überirdisch sind, gleicherweise zu (vgl. 1, 10. 10, 3). Dem einen der vier Wesen, welches zuerst redet, wird diese Stimme ausdrücklich zugeschrieben, weil es eben das erse ist,

welches spricht. Der Donner*ton* der Stimme hat mit dem *Inhalte* des ersten Siegels nichts zu thun (gegen *Hengstb.*). — *ἔρχου*) Selbst wenn der Zusatz *καὶ βλέπε* ächt wäre (s. d. krit. Anmerk.), würde eine Parallelisirung dieser Worte mit Joh. 1, 40. 47 ungehörig und eine kritische Schlussfolge in Betreff der Abfassung der Apok. durch den Evangelisten Joh. grundlos sein (gegen *Hengstb.*). Nicht einmal die Anmerkung von *Schöttgen* (ad Joh. 1, 47) trifft hier zu: Formula haec in sacris literis non nisi apud Joannem obvia Rabbinorum est notum illud בא וראה —. Usurpant autem illud quotiescunque post aliquam disputationem alius advenit, qui rem effato suo declarat. Die Aufforderung *ἔρχου* ist ganz einfach und ernstlich gemeint: Joh. soll herzutreten, nämlich um genau zu sehen, was aus dem entsiegelten Buche hervorgeht. Dies wird sogleich beschrieben.

V. 2. Joh. sah „ein weisses Ross, und der auf demselben sass, hatte (*ἔχων*. 1, 16) einen Bogen, und es ward ihm gegeben ein Kranz, und er zog aus ein Sieger und damit er siegete“. Die ganze Gestalt ist die eines Kriegers, und zwar eines siegreich und siegesgewiss triumphirenden. Alle einzelnen Züge des Bildes sprechen dies harmonisch aus. Die Rosse der römischen Triumphatoren waren weiss (vgl. überhaupt *Virg*. Aen. III, 537 sqq.: Quattuor hic, primum omen, equos in gramine vidi — *candore nivali*; dazu *Servius*: hoc ad victoriae omen pertinet. Mehr der Art bei *Wetst*). Auf weissen Rossen erscheint deshalb 19, 11 fll. nicht allein Christus selbst, sondern auch seine mit ihm triumphirenden Heerschaaren. — Dass des Reiters Waffe ein *Bogen* ist, nicht ein Schwert, hat schwerlich eine besondere allegorische Bedeutung. Schief wäre das Symbol, wenn *Wetst*. Recht hätte, dass durch den Bogen, mit welchem *eminus* res geritur, angezeigt werden sollte, dass eigentlich von einem *fern* von Judäa vorgefallenen Siege — des parthischen Königs Artabanus II. (*Joseph*. Ant. XVIII, 2. 9), welcher die Juden in Babylonien bekriegte — die Rede sei; wenn dies die Meinung wäre, so würde vielmehr die *ganze* Reitergestalt, welche angeblich jenen König vorstellte, in weiter Ferne erscheinen müssen. Willkührlich erklärt auch *Vitr.*: arcum, non gladium, ut cogitationem nostram a Romanis imperatoribus abduceret ad Christum. Wenn man, wie *Vitr*. (vgl. auch *de Wette* u. A.), Gewicht darauf legt, dass der Bogen vorzugsweise den parthischen und überhaupt asiatischen Kriegern eigen sei, nicht den römischen, so darf man nicht in dem Bogen ein Emblem

Christi finden, um dann nicht sowohl den genannten Bogen als vielmehr die supplirten Pfeile von den zahlreichen Aposteln und Evangelisten zu deuten, durch deren kräftige Predigt Christus seinen Sieg gewinne (gegen *Vitr.;* auch gegen *Victorin, Beda, N. de Lyra, Calov* u. A.). Statt des Bogens werden Ps. 45, 6 die Pfeile, und zwar neben dem Schwerte (das. V. 4), genannt, in einer Schilderung, welche dem Joh. vorgeschwebt haben mag*). An uns. St. kann das Attribut des Bogens nichts weiter anzeigen, als dass der mit demselben gerüstete Krieger seine Feinde auch in der Ferne treffen kann. — *ἐδόθη αὐτῷ στέφανος*) Der Kranz — dessen Bedeutung im Zusammenhange mit dem sogleich Folgenden unzweifelhaft ist (vgl. 1 Cor. 9, 25. Falsch *Züll., Hengstb.:* Königskrone) — wird dem Krieger gegeben, weil von vorn herein, sogleich bei seinem Auszuge, markirt werden soll, dass er als ein *νικῶν* schon auszieht, dass also auch der Zweck seines Auszugs, *καὶ ἵνα νικήσῃ*, unzweifelhaft erreicht werden werde. Der *Sin.* hat sogar das Interpretament: *καὶ ἐνίκησεν.* —

Die Bestimmung *κ. ἐξῆλθεν νικῶν καὶ ἵνα νικήσῃ* gibt, im Zusammenhange zunächst mit den nachfolgenden Reitergestalten, weiterhin aber auch mit der Grundidee der ganzen Apok., insbesondere mit der Parallelstelle 19, 11 fll. — wo, dem harmonischen Plane des Buches völlig entsprechend, die Reitergestalt des ersten Siegels noch weit herrlicher wieder auftritt und zugleich ausdrücklich erklärt wird — das Verständniss des gegenwärtigen Gesichts an die Hand. Hält man sich allein an die aus den drei folgenden Siegeln hervorgehenden Reiterbilder, welche nach den unzweideutigen Fingerzeigen im Texte selbst Personificationen des Blutvergiessens (V. 4), der Theuerung (V. 6) und des Todes (V. 8) sind, so liegt nichts näher, als die Meinung, dass auch der erste Reiter eine Personification sei, nicht aber des Christenthums (*Stern*) — worauf kein einziger Zug des Bildes leitet, abgesehn davon, dass eine Personification des Christenthums ausser der Person Christi kaum denkbar ist — sondern des Sieges, oder des Krieges von Seiten des Sieges (*de Wette*), womit sehr gut stimmen

*) Ungehörig ist die bei den Auslegern gewöhnliche Vergleichung der Reiter V. 2–8 mit dem Reiter und den Rossen Zach. 1, 8 fll. und mit den Wagen Zach. 6, 1 fll., wo weder die geschauten Gestalten an sich, noch die beigefügte Bedeutung mit dem Gesichte an uns. St. übereinstimmt. Auch die Farben der Rosse sind nicht die gleichen, noch weniger die Bedeutung derselben (vgl. Zach. 6, 6).

würde, dass V. 3 fll. der Krieg nach andern Seiten und Folgen dargestellt wird. So schon *Bengel* *), *Herd.*, *Eichh.*, *Ew.* II, welche Letzteren, gleich *Wetst.*, die Absicht des Reiters auf Judäa beschränken, u. A. Nach dieser Auffassungsweise urtheilt *de Wette* (vgl. schon *Beng.*) ganz consequent, dass das ähnliche Reiterbild Christi (19, 11 fll.) im Verhältniss zu dem gegenwärtigen *antithetisch* gemeint sein werde: dort am Ende Christus mit seinem „geistlichen Siege" im Gegensatze zu dem „eitlen Siegesruhme" des Kriegers hier zu Anfang. Aber von einem solchen Gegensatze ist keine Spur im Texte; dass der hier vorgestellte Sieger nur eitlen, weltlichen Sieg habe und gewinnen wolle, ist ebenso grundlos angenommen, als ungenügend Christi Sieg allein ein „geistlicher" genannt wird, da doch auch der äusserliche Ruin von „Babel" wesentlich dazu gehört. Mit Recht haben die meisten Ausleger (*Victorin*, *Beda*, *N. de Lyra*, *Zeger*, *Grot.*, *Vitr.*, *Calov*, *Hengstb.*, *Ebrard*, *Böhmer* u. A.) den Reiter des ersten Siegels mit dem 19, 11 fll. für identisch angesehn. Die charakteristischen Attribute sind im Wesentlichen gleichbedeutend. Dort stehen wir freilich schon an dem glorreichen Ende der ganzen Entwickelung des Reiches Christi, während hier der Herr erst auszieht, um jenes Ende herbeizuführen; aber gerade weil er nur um zu siegen ausziehen kann, der ja schon ein Sieger ist (*νικῶν*. Vgl. 5, 5. 3, 21), so ist schon hier die Gestalt des Herrn wesentlich dieselbe, wie am Ende. Indem die Erscheinung Christi selbst alle Gesichte, welche aus dem entsiegelten Schicksalsbuche hervorgehn, eröffnet, wird angezeigt, dass er Gang und Ziel aller in den nachfolgenden Gesichten vorgebildeten Ereignisse leitet und bestimmt; auch in den weissagenden Bildern, die Joh. schaut, ist der Herr, wie in den abgebildeten Dingen, Anfang und Ende, der Erste und der Letzte, der über alle Feinde triumphiren wird (*ἵνα νικήσῃ*), wie er eigentlich schon über dieselben Sieger ist (*νικῶν*). Auf irgend einen speciellen Sieg Christi, wie etwa den Erfolg der Pfingstpredigt (*Grot.*

---

*) Dessen Meinung regelmässig ungenau dahin angegeben wird, dass er den ersten Reiter für den Kaiser Trajan halte. *Beng.* sagt ausdrücklich: „Sonderlich ist Trajanus — viel zu klein für einen solchen Reuter". Doch findet *Beng.* auch in Trajan einen, und zwar den ersten, der „Conquérants", deren Herrschaft und Sieg durch den ersten Reiter dargestellt ist: „Unter dem Reuter selbst wird verstanden — eine gewisse Art von Weltläuften, wie diese durch alle Zeiten hindurch im Regiment und gemeinen Wesen je und je 1. einen blühenden Zustand, 2. Blutvergiessen u. s. w. mit sich führen".

u. A.), kann sich das *νικῶν*, schon der präsentischen Form wegen, nicht beziehen; im Sinne der Apok., wie des ganzen N. T., ist Christus der absolute Sieger über alles Feindliche, weil er eben Christus ist, d. h. der Gottessohn, welcher im Fleische gelitten hat und auferstanden und gen Himmel gefahren ist, oder weil er das Lamm Gottes ist, welches den Thron Gottes inne hat. Das *νικῶν* setzt das *ἐνίκησα* 3, 21 (5, 5) voraus, und schliesst das *ἵνα νικήσῃ* schon in sich, bezeichnet auch den wahren Grund, weshalb die Gläubigen Christi „siegen" sollen und können und von dem Herrn einen Siegerlohn zu erwarten haben (2, 7. 11 u. s. w. Vgl. 21, 7). So entspricht die triumphirende Gestalt Christi zu Anfang aller Gesichte, die aus dem Schicksalsbuche hervorgehn, der Grundidee und der parakletischen Tendenz der ganzen Apok.

So wenig wie das Emblem des Bogens hat das Ross an sich oder die weisse Farbe desselben irgend eine besondere Bedeutung; jede Auslegung, welche in diesen Dingen mehr sucht, als solche Embleme, durch welche die ganze Reitergestalt als die eines sieghaften Kriegers charakterisirt wird, und welche in einer speciellen Ausdeutung der *einzelnen* charakteristischen Züge sich ergeht, statt an die einheitliche Bedeutung der ganzen Gestalt, die eben Christum selbst in seinem Siegeslaufe vorstellt, sich zu halten, muss in's Willkührliche gerathen und kleinlich werden. Dies gegen alle die Ausleger, welche unter dem weissen Rosse die Kirche (Ecclesiae, quae super nivem gratia dealbata est, Dominus praesidet. *Beda*) und zwar die apostolische, die ecclesia primitiva, in ihrer Reinheit und ihrem friedlichem Zustande vor den Verfolgungen — welche man im zweiten Siegel findet — verstehen (vgl. z. B. *Vitr.:* Die weisse Farbe bezeichne, Deum sua providentia curaturum, ut ecclesia illo tempore, quod hoc sigillo demonstratur, pacem haberet), wie *Beda, Andr., Areth., N. de Lyra, C. a Lap., Calov* u. A.

V. 3. 4. Als das Lamm (vgl. V. 1) das zweite Siegel öffnet, wird Joh. wiederum von einem andern der vier Wesen aufgefordert, heranzukommen; es ist also vorausgesetzt, dass er, nachdem das Gesicht des ersten Siegels beendigt und die erste Reitergestalt verschwunden ist, sich wieder zurückgezogen und seinen ursprünglichen Platz eingenommen hatte (vgl. auch V. 5. 7. *Ebrard*). — Die nach Oeffnung des zweiten Siegels aus dem Schicksalsbuche hervorgehende (*ἐξῆλθεν*. Vgl. V. 2) Gestalt ist die des personificirten Blutvergiessens. Dies wird durch die *rothe* Farbe des Ros-

ses (vgl. 2 Reg. 3, 22 LXX: ὕδατα πυῤῥὰ ὡς αἷμα), dadurch dass dem Reiter verliehen wird (ἐδόθη. Vgl. 3, 21) den Frieden von der Erde wegzunehmen, mit der Wirkung eines gegenseitigen Würgens der Erdbewohner – das ἵνα c. Ind. fut. in dem epexegetischen Satzgliede καὶ ἵνα κτλ. steht in Verbindung mit ἐδόθη αὐτῷ ganz wie das ἵνα nach ποιήσω 3, 9 — und durch das entsprechende Emblem eines grossen Schwertes, welches dem Reiter gegeben wird (ἐδόθη. Vgl. V. 2), — man beachte, wie trefflich das bedeutungsvolle Instrument, die μάχαιρα, zu dem angekündigten Würgen (σφάξουσιν. Vgl. 5, 6) passt — so unverkennbar angezeigt, dass über diese wesentliche Bedeutung des Gesichts die Ausleger einig sind — von einzelnen gänzlich haltungslosen Willkührlichkeiten, wie bei *Alcasar* (s. o.), abgesehn. Die genauere Bestimmung der Absicht der drohenden Erscheinung ergibt sich theils aus den Worten ἐκ τῆς γῆς, theils aus dem schon bei dem ersten Siegelgesichte entscheidenden Zusammenhange des Ganzen. Weil ἐκ τῆς γῆς nicht heisst e terra Judaea et locis in quibus erant Judaei (*Grot.*), so kann gewiss nicht das Gesicht, post eventum weissagend, auf den jüdischen Krieg und die Räubereien und Parteikämpfe, welche während desselben besonders in Jerusalem vorfielen (dissidia intestina, latrones, sicarios, Theudae motus caet. *Wetst.* Vgl. *Herd.*, *Böhmer*, auch *Eichh.*, *Heinr.* u. A.), sich beziehen. Weil wiederum kraft der Zusammengehörigkeit von λαβ. τ. εἰρ. ἐκ τῆς γῆς und ἀλλήλους σφάξουσιν als Subject zu ἀλλήλους σφάξ. nur die κατοικοῦντες ἐπὶ τῆς γῆς (3, 10) gedacht werden können, welche *einander* würgen, so können die Gewürgten nicht die Christen sein, d. h. es kann nicht von Christenverfolgungen die Rede sein, wie es denn auch, was die Verbindung der vier ersten Siegelgesichte anlangt, völlig willkührlich ist zu behaupten, dass die drei letzten Reiter eine feindliche Stellung wider den ersten einnähmen (*Contra* victricem vincentemque Ecclesiam exiit equus rufus, i. e. populus sinister, ex sessore suo diabolo sanguinolentus. *Beda.*). Falsch sind also alle Auslegungen, welche im zweiten Siegelgesichte die Verfolgung der Christen finden, sowohl die, welche speciell ausdeuten (z. B. *N. de Lyra:* Das rothe Ross sei Populus Romanus, der Reiter: Nero), als auch die, welche mehr oder weniger im Allgemeinen sich halten (z. B. *Beda, Zeger, Calov:* Das rothe Ross sei populus sinister, coetus iniquorum, der Reiter: der Teufel. Vgl. auch *Andr.*, *Areth.*, *Laun.*, *Vitr.* — welcher den Reiter für die Personification des röm. Kaiserthums hält

und an Decius und andere denkt — *Stern*, welcher in der ganzen Gesalt die Personification jeder nach Christenblut dürstenden Weltmacht sieht, u. v. A.). Vielmehr wie Matth. 24, 7. 8 Kriege in der Welt zu den ersten Vorzeichen der Parusie Christi, zu der *ἀρχὴ ὠδίνων*, gerechnet werden, so erscheint hier die Personification des Blutvergiessens, welches auf der Erde eintreten soll, im Gefolge des zum siegreichen und herrlichen Ende hinziehenden Herrn. Auch der blutige Krieg dient dem Herrn bei seiner Zukunft. Von dem *πειρασμός*, welcher so durch das zweite Siegelgesicht angekündigt ist (vgl. 3, 10), werden allerdings auch die Gläubigen mitbetroffen; aber ihr Herr wird sie nicht allein bewahren, sondern sie sollen auch bei diesem Anzeichen seiner Zukunft desto getroster in ihrer Hoffnung sein, weil ihre Erlösung naht (vgl. *Hengstb.*, *Ebrard*, auch *Beng.*, *Ew.*, *de Wette*).

V. 5. 6. Die Bedeutung des dritten Siegelgesichtes ist nach denselben Normen zu bestimmen wie die des zweiten. Die *schwarze* Farbe des Rosses bezeichnet nicht die Trauer derjenigen, welche von der durch die ganze Reitergestalt angedeuteten Plage getroffen werden (*de Wette*, *Hengstb.* u. A.), insbesondere nicht die Trauer der Kirche über die Ketzerei, welche man durch Ross und Reiter abgebildet fand (*Vitr.* und viele Aeltere), sondern die schwarze Farbe muss dem verderblichen Charakter der Reitergestalt selbst entsprechen (vgl. V. 2. 4. 8.). Doch ist nicht ersichtlich, wie durch diese Farbe die besondere Art der angekündigten Plage — der Theuerung nämlich — ausgedrückt werde (*Beng.*); es genügt die schwarze Farbe (vgl. V. 12) als ein Anzeichen dafür anzusehn, dass die in derselben erscheinende Gestalt eine Plagegestalt, ein Diener des göttlichen Gerichtes, ist. — Erst das besondere, dem Reiter beigelegte Emblem (*ἔχ. ζυγὸν κτλ.*), nebst dem unzweideutigen Ausrufe *χοῖνιξ σίτου κτλ.*, lässt in der dritten Reitergestalt die Personification der Theuerung erkennen. — *ζυγόν*) Zum Ausdruck — *ζυγός* heisst eigentlich der Wagebalken, welcher die beiden Wagschalen verbindet — vgl. Prov. 16, 11; zur Sache selbst, indem durch das Abwägen des sonst abgemessenen Getreides die Theuerung vorgestellt wird, vgl. Lev. 26, 26. Ezech. 4, 16. — *ὡς*) vor *φωνὴν* (s. d. krit. Anmerk.) entspricht dem Umstande, dass dem Joh. die Person, von welcher die Stimme ausgeht (vgl. 1, 12), unbekannt bleibt (vgl. 9, 13. 10, 4. 8. 14, 13. 18, 4). Audivi ut vocem würde auch ein Lateiner sagen. „Ich hörte (etwas) wie eine Stimme“. Dass der Stimmruf „inmitten der

vier Wesen“ erschallt, ist an sich selbst natürlich, weil die Entsiegelung des Schicksalsbuches an dem Throne Gottes, der inmitten der vier Wesen steht (4, 6. 5, 6), geschieht; wie es aber nicht ohne Bedeutung ist, dass die vier Wesen als Repräsentanten der lebendigen Creaturen auf Erden, dem Joh. das ἔρχου zurufen, so ist es gleicherweise sinnvoll, dass inmitten jener Wesen der Ruf erschallt, welcher das Bild einer die lebendige Creatur betreffenden Plage begleitet (vgl. auch *Hengstb.*). Die erste Hälfte des Rufes lautet, wie wenn etwas zu Kauf ausgeboten wird (*Winer*, S. 518). Der Gen. δηναρίου ist der des Preises (*Winer*, S. 185). Der zweite Satz enthält einen Befehl, welcher dem nicht allein als Personification der Theuerung selbst, sondern zugleich als Bringer der Noth vorgestellten Reiter das Mass der von dem Herrn verhängten Plage vorschreibt. Oel und Wein soll nämlich wie gewöhnlich wachsen; μὴ ἀδικήσῃς d. h. „thue ihnen kein Leid, beschädige sie nicht“ (vgl. 7, 2. 3. 9, 4. 10. 19. 2, 11. Falsch *Rinck:* „vergeude nicht, halte sie zu Rathe, denn sie sind kostbar“), während Weizen und Gerste, also die unbedingt nothwendigen Nahrungsmittel so theuer werden sollen, dass ein Taglöhner für seinen täglichen Lohn, einen Denar (Matth. 20, 2), nichts weiter als die tägliche Speise für sich selbst — einen Choinix Weizen, welches die ἡμερήσιος τροφή eines Mannes ist (vgl. *Wetst.*) — erhält. Wenn also auch die angezeigte Theuerung nicht den höchsten Grad der Hungersnoth erreicht (vgl. Joel 1, 10 fl.), so ist doch die Schwere der Plage demjenigen einleuchtend, welcher das Leben des Volkes, namentlich des niedern, in der Nähe kennen gelernt hat. Dass Oel und Wein verschont bleiben, ist allerdings eine Milderung der Theuerung; aber auf der andern Seite wird durch das reichliche Vorhandensein dieser beiden Nahrungsmittel, mögen sie immerhin für das Leben im Oriente weit weniger zum eigentlichen Luxus gehören als bei uns, der in der eintretenden Theuerung liegende πειρασμός wesentlich verstärkt und die in ethischer Hinsicht kritische Gewalt auch dieser Plage, welche zu den Vorzeichen *) der Zukunft Christi gehört (Matth. 24, 7) gehoben.

Die Beziehung von V. 5. 6. auf die Theuerung unter

*) Falsch urtheilt *Hengstb.*, dass die Theuerung V. 5. 6 nicht selbst zu den λιμοί Matth. 24, 7 gehöre, sondern „das *Vorspiel* der Erfüllung“ jener Weissagung sei.

Claudius (*Grot.*, *Wetst.*, *Harenb.*, *Herd.*, *Böhm.*) oder auf irgendwelche andere bestimmte Hungersnöthe (vgl. *Calov*, *Beng.*, *Huschke*) ist entschieden gegen den Sinn des Textes, weil hier, wie auch V. 3. 4. und V. 7 fl., nicht irgend ein specielles Factum gemeint, insbesondere nicht erst post eventum geweissagt wird, sondern vielmehr gemäss der Grundweissagung Matth. 24, 7 eine gewisse Art von Plagen, welche der Zukunft des Herrn vorangehn, beschrieben wird (vgl. *de Wette*, *Hengstb.*, *Ebrard*). Rein willkührlich ist die allegorisirende Deutung z. B. bei *Beda* (Equus niger falsorum caterva est fratrum, qui stateram rectae professionis habent, sed socios laedunt per opera tenebrarum), *Vitr.* (caritas annonae spiritalis, nämlich in der Zeit von Constantin bis zum 9. Jahrh.), *C. a Lap.* (ἵππος = Häretiker, wie Arius; ὁ καϑήμ. = der Teufel oder der Häresiarch; ζυγός und χοῖνιξ = Scriptura S.; δηναρ. = meritum sanae fidei et sanctae vitae quotidianae; σιτ. = evangelium; κριϑ. = aspera lex vetus; ἔλ. und οἶν. = medicina Samaritani nostri Christi), *Stern* (personificirte Irrlehre) u. A. *N. de Lyra* versteht unter dem schwarzen Ross: das römische Heer, unter dem Reiter: den Titus, unter Weizen und Gerste: Juden, unter Oel und Wein: Christen. Die Spitze der Willkühr wird von denen erreicht, welche, wie sogar noch *Böhmer*, Weizen und Gerste eigentlich, dagegen Oel und Wein bildlich, als Bezeichnung der Christen, verstehen. Diese Verschiedenheit soll dadurch indicirt sein, dass der Artikel bei σίτου und κριϑῶν fehlt, dagegen bei ἔλαιον und οἶνον sich findet. Allein während der Art. im letztern Falle ganz einfach die Gattung im Ganzen bezeichnet, fehlt derselbe im ersten Falle ebenso natürlich, weil dort nicht die Gattung der Früchte als solche, sondern ein Quantum genannt wird, welches keine andere Bestimmung zulässt, als die des Masses, welche in der einfachen Composition χοῖνιξ σίτου gegeben ist.

V. 7. 8. Die vierte Reitergestalt ist nicht allein durch die ganze Beschreibung kenntlich, sondern es wird auch der Name ausdrücklich genannt: ὄνομα αὐτῷ ὁ Θάνατος. Der Text widerspricht also so deutlich wie es nur möglich ist allen allegorisirenden Deutungen von der todbringenden Ketzerei (*Beda*, welcher insbesondere den Arius nennt, *Zeger* u. A.), von dem völligen Abfall von Christo als dem geistlichen Tode (*Stern*), von den Sarazenen und Türken (*Vitr.*, *C. a Lap.*), von dem römischen Volke mit dem Kaiser Domitian, welchem deshalb „die Hölle folgt“, weil er sogleich nach seinem Tode hineingekommen ist (*N. de*

Lyra). Falsch ist, wie bei V. 5. 6, die beschränkte Beziehung des Ganzen auf irgend einen speciellen Fall, etwa auf die Krankheiten und Räubereien, welche zur Zeit des jüdischen Krieges in Folge der Theuerung (V. 5. 6) eintraten (*Wetst.*, *Grot.*, *Herd.*, *Böhmer*), oder auf die Verwüstungen der flavi Germani und der übrigen Völker der Völkerwanderung (*Huschke*). Wie schon von den alten Propheten als „böse Strafen" Gottes neben dem Schwerte (vgl. V. 3 fl.) und dem Hunger (vgl. V. 5 fl.) die Pest (דֶּבֶר LXX: *θάνατος*. Jer. 21, 7. 14, 12), auch böse Thiere (Lev. 16, 22. Ezech. 14, 21) genannt werden, so rechnet der Herr Matth. 24, 7 auch Pestseuchen (*λοιμοί*) zu den Vorzeichen seiner Zukunft. Daraus folgt jedoch nicht, dass der Reiter, welcher den Namen *ὁ Θάνατος* hat, die Pest sei (Pestis nomine mortis. *Eichh.*); aber es entspricht jenen Vorbildern, dass der personificirte Tod, gleich dem personificirten Blutvergiessen und der personificirten Theuerung, im Gefolge des zum siegreichen Ende ausziehenden Herrn auftritt und dass ihm die V. 8 genannten Mittel seiner tödtlichen Wirksamkeit beigelegt werden. Sein Ross hat die Farbe, welche zu seinem Wirken stimmt: *χλωρός* bezeichnet nicht allein das frische Grün des Grases (8, 7. 9, 4. Marc. 6, 39), sondern auch das grünliche Bleich der Furcht (Il. VII, 479) und des Todes (pallida mors). — *ὁ καθήμενος*) Die lose, aber kraftvolle Wortfügung, in welcher der vorangestellte Nom. durch den folgenden Dat. (*ὄν. αὐτῷ ὁ Θάν.*) aufgenommen wird, ist wie 3, 12. 21. — *καὶ ὁ Ἅιδης ἠκολούθει μετ᾽ αὐτοῦ*) Das *μετά* bei *ἀκολ.* wie Luc. 9, 49. Den Hades metonymisch für Hadesbewohner, das Heer der von dem Tode Hingerafften, zu verstehen (*Eichh.*, *Ebrard*), ist eine Willkühr, welche nicht nur eine ungeheuerliche Vorstellung gibt, sondern auch insbesondere an der richtigen Lesart *ἐδόθη αὐτοῖς* scheitert. Jene falsche Erklärung wie die falsche LA. *αὐτῷ* ruht auf der Verkennung davon, dass der Hades, d. h. der Ort, welcher deshalb zum Tode gehört (vgl. 1, 18. 20, 13 fl.), weil derselbe durch die Wirksamkeit des Todes gefüllt wird, hier gleich dem Tode selbst als Person, welche dem Tode nachfolgt, vorgestellt ist. Die Vorstellung der Oertlichkeit, welche zunächst dem Hades eignet, ist 1, 18 auch für den Begriff des Todes massgebend; umgekehrt wird an uns. St. und 20, 13 fl. der Hades persönlich angeschaut, was zunächst für den Begriff des Todes besser sich schickt. Den Hades aber nur als den Ort der Qual für die Verdammten anzusehn (*Hengstb.*), ist nur dann möglich, wenn

man die V. 8 angezeigte Plage so missversteht, als wenn dieselbe allein die Ungläubigen beträfe. Dagegen entscheidet aber theils die gleiche Tendenz aller vier Siegelgesichte, theils insbesondere an uns. St. die ausdrückliche Ausdehnung der dem Tode und dem ihm folgenden Hades verliehenen verheerenden Gewalt auf den vierten Theil *der Erde*, also aller Erdbewohner, der gläubigen — welche in Geduld bewahrt werden und auf die Zukunft des Herrn hoffen — wie der ungläubigen (*Beng.*, *Ew.*). — *τὸ τέταρτον*) Die schematische Zahl gibt die Vorstellnng eines ziemlich grossen Theils des Ganzen; ein noch grösserer Theil ist durch die schematische Drei bezeichnet (8, 7). — *ἐν*) als Bezeichnung des Werkzeugs oder Mittels (vgl. 2, 16) steht passlich bei *ῥομφαίᾳ*, *λιμῷ* und *θανάτῳ*, während zu *θηρίων*, da die Thiere selbst thätig sind, das — übrigens auch in der classischen Gräcität mit dem Activo verbundene (*Matthiä*, ausführl. griech. Gramm. § 592) — *ὑπό* tritt (vgl. *Ew.*, *de Wette*). — Die *ῥομφαία* V. 8 hat mit der *μάχαιρα* V. 4 ebenso wenig etwas zu thun, als der *λιμός* mit der Theuerung V. 5. 6 zusammenfällt; vielmehr werden dem persönlich vorgestellten Tode sammt dem Hades diejenigen Mittel zu tödten zugeschrieben, welche schon im A. T. (s. o.) als verderbliche Strafmittel für die Gerichte Gottes gedroht sind. Wegen der Zusammenstellung von *ἐν θανάτῳ* mit *ἐν ῥομφαίᾳ* und *ἐν λιμῷ* liegt es nahe, dies *θανάτῳ* speciell zu fassen, nämlich als Bezeichnung der Pest, zumal da die LXX in ähnlichen Zusammenstellungen *θάνατος* setzen, wo der hebr. Text דֶּבֶר hat (*Vitr.*, *Beng.*, *de Wette* u. A.); allein wenn Joh. diesen bestimmten Begriff hätte bezeichnen wollen, würde ihm der Ausdruck *λοιμός* (Matth. 24, 7) schwerlich gefehlt haben. Wie 2, 23 ist daher auch an uns. St. der allgemeine Begriff festzuhalten (*Hengstb.*, *Ebrard*), was auch deshald umsomehr passlich erscheint, weil das *ἐν θανάτῳ* in einer gewissen abschliessenden Weise zu den beiden vorangehenden, gleichfalls mit der Präpos. *ἐν* versehenen Begriffen tritt, während das noch hinzugefügte *ὑπὸ τ. θηρίων τ. γ.*, wie auch die veränderte Präpos. zeigt, wiederum mit einer gewissen Selbständigkeit an die drei vorangehenden Begriffe sich anschliesst.

V. 9. 10. 11. Man dürfte erwarten, dass auch das fünfte Siegel ein Gesicht gleicher Art wie die drei vorangehenden und das nachfolgende Siegel bringen werde, nämlich eine Abbildung von solchen Fügungen Gottes, welche die endliche Zukunft des Herrn ankündigten und vorbereiteten. Diejenigen Ausleger, welche in allen einzelnen Glie-

dern der Apok. lauter einzelne Weissagungen von bestimmten Ereignissen der Welt- und Kirchengeschichte finden, haben auch den Inhalt des fünften Siegels demgemäss gedeutet. Wenn z. B. nach *Vitr.* das vierte Siegel uns bis zu dem Auftreten der Saracenen herabgeführt hat, so redet nun das fünfte Siegel von den Zeiten der Waldenser und reicht bis in das Jahrhundert der Reformation. Die Märtyrer, welche um Rache schreien, sind die Waldenser, Albigenser u. dgl. Das ihnen gegebene weisse Kleid bezeichnet die Ehrenrettung derselben durch die Reformation, wenngleich auch diese ihre Märtyrer liefern muss (V. 11), ehe das letzte Gericht hereinbricht. *Bengel* wusste eine ähnliche Beziehung sogar durch Berechnung zu finden. Denn wenn im Jahre 97 oder 98 p. Chr., in welchem Joh. seine Offenbarung empfing, die Märtyrer, welche von dem heidnischen Rom getödtet waren, um Rache schrieen, ihnen aber gesagt wurde, dass sie noch „einen Chronus", d. h. einen Zeitraum von $1111^1/_9$ Jahren warten müssten, so sind die Mitknechte, welche alsdann (durch das päbstliche Rom) Märtyrer werden sollen, die Waldenser um das Jahr 1208 (d. h. 97 + 1111).

Die Bedeutung des fünften Siegelgesichts im Zusammenhange mit dem vorhergehenden und dem nachfolgenden, und entsprechend der Idee des ganzen Buches, liegt nicht darin, dass irgend ein besonderes zukünftiges Ereigniss geweissagt wird — darum handelt es sich auch bei den vorhergehenden Siegeln so wenig wie bei den nachfolgenden — sondern darin, dass sowohl der Ruf der Märtyrerseelen nach Rache für ihr vergossenes Blut als auch die ihnen zu Theil werdende Antwort in der bestimmtesten Beziehung zu dem steht, was das unverrückte Ziel der apokalypt. Weissagung auch bei den Siegelgesichten ist, nämlich zu der prophetischen Verkündigung, dass der Herr kommt. Schon der Umstand, dass dem schauenden Propheten Märtyrer sich kund geben, deren Blut vergossen worden ist, enthält ein Anzeichen von der Zukunft des Herrn (Matth. 24, 9. Vgl. das. V. 7, dessen Gehalt wir in dem zweiten, dritten und vierten Siegel gefunden haben). Wenn aber die Märtyrer um Rache schreien, so liegt auch hierin die Gewissheit, dass ein Tag des Gerichts bevorsteht, welches durch die widergöttlichen Thaten der ungläubigen Verfolger selbst provocirt wird. Endlich schliesst auch die göttliche Antwort (V. 11) die gewisse Zusage des künftigen Endgerichts ein; es kömmt nur darauf an, dass alle die, welche gleich den schon Hingeopferten den Märtyrertod er-

leiden sollen, zuvor getödtet werden, mithin auch an diesen das an den um Rache Schreienden schon erfüllte Vorzeichen des Endgerichts sich erfülle. In seinem engern Verhältnisse zu den vorangehenden Siegelgesichten besagt das gegenwärtige allerdings, dass nach der Erfüllung des bis V. 8 Angekündigten das Endgericht noch nicht unmittelbar erfolgen werde; allein die Bedeutung des fünften Siegels wird viel zu enge gefasst und zu gering angesehn, wenn man durch dasselbe nur etwas ausgedrückt findet, was sich schon bei den vorangehenden Gesichten von selbst versteht (gegen *Hengstb.*, *Ebrard*).

εἶδον ὑποκάτω τοῦ θυσιαστηρίου τὰς ψυχὰς κτλ.) Wie Joh. die Seelen habe *sehen* können, wird man nur fragen, wenn man vergisst, dass es sich nicht um ein sinnliches, sondern um ein visionäres Sehen handelt; die Erklärung, dass die Seelen einen Leib gehabt (tenui corpusculo indutae. *Eichh.*), ist nicht allein falsch, sondern auch ganz überflüssig. — Dass der Altar, *unter* welchem (*ὑποκάτω*. Falsch *Bengel:* „neben dem Altar und unten an dessen Boden"; denn das Vorbild von Lev. 4, 7 kann nicht die Bedeutung des Ausdrucks an uns. St. abändern) Joh. die Seelen der Getödteten sieht, nach der Art des irdischen Brandopferaltars zu denken ist (*Grot.*, *Vitr.*, *Beng.*, *Ew.*, *Hengstb.*, *Ebr.*), wird insbesondere durch das *ἐσφαγμένων* — das stehende Wort vom Schlachten der Opferthiere — und durch das *αἷμα* V. 10 indicirt, wie denn auch die demgemäss sich ergebende Auffassung des Ganzen die einfachste und in jeder Hinsicht schicklichste ist. Wie man das Blut der Opferthiere an den Fuss des Brandopferaltars goss (אֶל־יְסוֹד Lev. 4, 7. LXX: *παρὰ τὴν βάσιν*, *ἐπὶ τ. β.* 5, 9), so befinden sich die Seelen derjenigen, welche sich selbst ihrem Herrn haben opfern lassen (vgl. Phil. 2, 17. 2 Tim. 4, 6. *Ignat.* Ep. ad Rom. II. IV: eine *θυσία* will der dem Märtyrertode Entgegengehende werden), unter dem Altar, auf welchem geopfert sie in ganz ähnlicher Weise vorgestellt werden können, wie 8, 3 fl. die Gebete der auf Erden befindlichen Heiligen als ein himmlisches Rauchopfer erscheinen. Es ist aber unrichtig, wenn *de Wette* unsere Stelle völlig aus 8, 3 fl. erklärt, indem er auch an uns. St. den Altar als Rauchaltar denkt, „unter dem die Märtyrerseelen darum liegen, weil sie die Erhörung der Gebete erwarten, welche im Rauchwerk dargebracht werden". Die letztere, an sich selbst wunderliche Beziehung des *ὑποκάτω τ. θυσ.* wäre ohnehin nicht einmal aus 8, 3 zu begründen. Die Veranlassung, weshalb die Seelen *unter* dem Altar ge-

dacht werden, ist dadurch gegeben, dass das Blut der Opfer, wofür die Märtyrer gelten, unten an den Altar geschüttet wurde. Daraus folgt aber nicht, dass durch den Ausdruck τ. ψυχὰς τ. ἐσφ. eigentlich nichts Anderes, als das Blut, der Träger des physischen Lebens, bezeichnet und dass die ganze Darstellung nur eine Dramatisirung des Gedankens sei: ihr Blut fordert Rache, nach Gen. 4, 10 (*Züll.*, *Hengstb.*); die „Seelen“ sind ohne Zweifel hier wie 20, 4 die Geister derjenigen, deren Leiber auf Erden geschlachtet sind (Matth. 10, 28). — Ohne allen Halt sind die allegorisirenden Deutungen von ὑποκάτω τ. θυσ. als in communione Christi (*Vitr.*, *Calov*, *Boss.* u. A.). Auch ist es durchaus gegen die Bedeutung des ganzen Gesichts, wenn man aus V. 9 irgend ein dogmatisches Resultat über den Aufenthaltsort der Seelen nach dem Tode gewinnen will, wobei dann namentlich das ὑποκ. τ. θυσ. mit völliger Willkühr hin- und hergedeutet wird: in secretario laudis aeternae (*Beda*), in loco sanctissimo in diem judicii, quod ad ipsorum attinet corpora, reservati (*Zeger*). Was man aus rabbinischen Schriften in dieser Hinsicht herbeigezogen hat (*Debarim* R. XI: Deus ad animam Mosis: Ego te collocabo *sub throno gloriae meae*. *Wetst.*), ist nicht einmal in der Form der Vorstellung zutreffend. — διὰ τὸν λόγον τοῦ θεοῦ καὶ διὰ τὴν μαρτυρίαν, ἣν εἶχον) Schon zu 1, 9 ist bemerkt, dass wie das τ. θεοῦ zu τ. λόγον (vgl. 12, 17 τ. ἐντολάς) ebenso das dort und 12, 17. 19, 10. 20, 4 zu τ. μαρτυρίαν gestellte Ἰησοῦ nicht Gen. obj., sondern Gen. subj. sei. Demgemäss ist auch an uns. St. die μαρτυρία nicht als ein von den Märtyrern abgelegtes und mit ihrem Blute besiegeltes Zeugniss zu verstehen (= μαρτ. περὶ Ἰησοῦ. Vgl. Act. 22, 18. So die Aelteren, auch *Ew.* I, *de Wette*; *Bleek*), sondern als das ihnen zu Theil gewordene Zeugniss (nämlich des Herrn Jesu, der ihnen sich selbst bezeugt hat; vgl. *Hengstb.*, *Ebrard*). Dies fordert, selbst abgesehn von dem Parallelismus des vorangehenden τ. λογ. τ. θ., der Zusatz ἣν εἶχον, wodurch die Vorstellung vorausgesetzt wird, dass die Märtyrer die μαρτυρία, „welche sie *hatten*“ (falsch *Ewald*: quam firmiter tuebantur), zuvor empfangen haben (nämlich von dem wahrhaftigen Zeugen Christo). Vgl. das ähnliche τηρεῖν 12, 17. Joh. 14, 21. Gleich ist also an uns. St. wie 1, 9 der Begriff ἡ μαρτυρία (Ἰησοῦ), welcher überhaupt in der ganzen Apok. unverändert fest steht; an uns. St. aber gibt der Zusatz ἣν εἶχον für die Beziehung des διά eine ganz andere Bestimmung, als in dem διά 1, 9 kraft eines andern Zu-

sammenhanges vorliegt. — ἔκραξαν) Dass als Subject nicht bestimmt αἱ ψυχαὶ τῶν ἐσφ. (*Ebrard*), sondern nach einem sehr leichten Wechsel der Vorstellungsweise vielmehr οἱ ἐσφαγμένοι als Subject gedacht sind (*Hengstb.*), folgt nicht nothwendig aus dem masc. λέγοντες (vgl. 4, 8), wohl aber aus der ganzen Redeweise V. 10. 11 (αἷμα ἡμ. — αὐτοῖς ἑκάστῳ ἐδδ. — αὐτοῖς — οἱ συνδ. αὐτ. κ. οἱ ἀδελφ. αὐτ. — ὡς καὶ αὐτοί). Damit wird freilich *Hengstb.*'s falscher Deutung von τ. ψυχάς V. 9 kein Vorschub geleistet. — φωνῇ μεγάλῃ) Vgl. 1, 10. — Ἕως πότε) עַד־מָתַי 1 Sam. 16, 1. vgl. Hab. 1, 2. Ps. 13, 2. 79, 5. Jede Ergänzung (*N. de Lyra:* quies) zerreisst die unmittelbare Verbindung mit οὐ κρίνεις κτλ. — ὁ δεσπότης) Ueber den vocativischen Gebrauch des Nom. s. *Winer*, S. 164. Das Correlat zu δεσπότης — der Ausdruck nur hier in der Apok. — ist δοῦλος (vgl. Luc. 2, 29. 1 Tim. 6, 1. 1 Petr. 2, 18). Alle dem Herrn Zugehörigen sind seine Knechte (vgl. 1, 1); daher die zukünftigen Märtyrer V. 11 σύνδουλοι heissen; vgl. auch 19, 10. Gemeint als „Herr" ist nicht Christus (*Vitr.*, *Grot.*, welcher überdies ganz unzutreffend anmerkt: omnis haec dispensatio patientiae et severitatis circa Judaeos Christo est tradita), sondern Gott. „Die Märtyrer schreien Gott als ihren Eigenthumsherrn an" (*Beng.* Vgl. *Ew.* u. A.). Weil er aber dies ist, so kann kein Zweifel darüber sein, dass das hier erwartete (und 19, 2 in seiner Vollendung gefeierte) Strafgericht eintreten werde; nur die Frage ἕως πότε κτλ. geht aus dem Verlangen der Märtyrer nach jenem Gerichte hervor. Und um so zuversichtlicher dürfen die Märtyrer jenes Strafgericht von ihrem Herrn erwarten, als derselbe ἅγιος und ἀληθινός ist. Seine Heiligkeit (quia scelera ferre nequit. *Vitr.*, *Ew.*) ist der wesentliche Grund, aus welchem die δίκαιαι κρίσεις (vgl. 19, 2) energisch hervorgehn. Mit Unrecht aber bezieht man das ἀληθινός, welches man mit ἀληθής verwechselt, auf die Wahrhaftigkeit oder Verheissungstreue Gottes (*Vitr.*, *Beng.*, *Ew.*, *de Wette*, *Hengstb.*), während vielmehr Gott ὁ δεσπ. ὁ ἀληθινός heisst, weil er der Herr ist, welcher in Wahrheit diesen Namen verdient, der „wahre Herr" (vgl. 3, 14), der also auch in jeder Hinsicht unzweifelhaft thun wird, was einem solchen Herrn seinen treuen Knechten gegenüber geziemt. — οὐ κρίνεις καὶ ἐκδικεῖς κτλ.) Ueber das nachfolgende ἐκ (= מִן. Vgl. *Ewald*, Gramm. d. hebr. Spr. § 519) vgl. 18, 20. 19, 2. Ps. 43, 1. 1 Sam. 24, 13 (Luc. 18, 3: ἀπό, wie die Var. an uns. St.). — Die „auf der Erde" (falsch *Grot.:* in

Judaea) Wohnenden sind hier kraft des Zusammenhanges (vgl. 13, 8. 14), nach generischer Anschauung, „alle Völker“ (Matth. 24, 9), im Gegensatze zu den Knechten Gottes (vgl. *Hengstb.*, *Ebrard*). — Wegen der ethischen Würdigung des von den Märtyrern geäusserten Verlangens, welches weder eine strafbare Ungeduld noch Rachsucht enthält, hat schon *Beda* angemerkt: Non haec odio inimicorum, pro quibus in hoc saeculo rogaverunt, orant, sed amore aequitatis, qua ipsi judici ut prope positi concordant (vgl. *N. de Lyra*, *C. a Lap.*, *Calov*, *Beng.*, *Hengstb.*, *Ebrard*). Am meisten textgemäss sagt *Beng.*: „Es ist ihnen um den Ruhm der Heiligkeit und Wahrheit ihres Herrn zu thun“. Was die Märtyrer als ihr Verlangen aussprechen, ist in der That dadurch verbürgt, dass ihr *δεσπότης* der *ἅγιος καὶ ἀληθινός* ist; das *κρίνειν* und *ἐκδικεῖν* ist die unfehlbare Bethätigung seines eben zuvor gepriesenen Wesens. Das Verlangen aber, welches die Märtyrer in *ihrer* Weise aussprechen, ist im Grunde kein anderes, als welches der *ganzen* Gemeine eigen ist (vgl. 22, 17. 20). — *Καὶ ἐδόθη* — *στολὴ λευκή*) Der Sing. *στολὴ λ.*, welcher auch neben dem blossen *αὐτοῖς* nicht unregelmässig sein würde (*Winer*, S. 157), ist durch das ausdrücklich vereinzelnde *ἑκάστῳ* sogar unumgänglich gemacht. — Die Meinung, dass den Märtyrerseelen durch die Darreichung des weissen Gewandes (vgl. 3, 5) noch etwas Besonderes mitgetheilt worden sei, ausser der sich von selbst verstehenden Seligkeit (*Beng.*), ist nicht nur in sich selbst völlig unklar — denn was soll dies Besondere sein? — sondern auch contextwidrig, nicht darum, weil dies Geben von weissen Kleidern wie die ganze Scene V. 9—11 nichts weiter, als eine „dichterische Fiction“ ist (*Hengstb.*) — dies ist das fünfte Siegelgesicht ebenso wenig wie die übrigen — sondern weil das Geben innerhalb der Vision geschieht, ein integrirender Bestandtheil des Gesichts ist, nicht aber eine objectiv reale Thatsache. Das Bedenken, dass die Märtyrerseelen schon selig sind und deshalb schon, wie alle Seligen, weisse Kleider tragen (vgl. 7, 13 fll.), ist also ganz ungehörig, weil auf einer *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* beruhend. — Wie die Gabe des weissen Kleides die schon gegenwärtige Beseligung und Verherrlichung der um ihres Herrn willen Geopferten bezeichnet, so wird ihnen auch die in der schliesslichen Gerichtsoffenbarung des Herrn zu erwartende Erfüllung ihrer Bitte zugesagt, aber freilich also, dass sie bis zu jenem — nicht mehr fernen — Termine in ihrer seligen Ruhe warten sollen (V. 11). *Καὶ*

ἐῤῥέθη αὐτοῖς, ἵνα κτλ.) Ueber das *ἵνα* vgl. *Winer*, S. 299 fl. — *ἀναπαύσωνται*) bezeichnet nicht das blosse Ablassen von dem Rufen V. 10 (*Beng.*, *de Wette*), sondern hat den volleren Sinn des seligen Ruhens, wie 14, 19 (vgl. auch Marc. 6, 21. 14, 41), welches, wie auch das weisse Kleid andeutet, den Seelen der Märtyrer zu Theil geworden ist, nachdem sie in ihrem irdischen Leben bis zum Tode gekämpft und überwunden haben (vgl. *Hengstb.*). — *ἔτι χρόνον μικρὸν*) *Bengel's* Rechnerei in Betreff der Länge des „Chronus" scheitert schon an der richtigen LA. *χρ. μικρόν* (s. d. krit. Anmerk.), deren Sinn der ganzen Anschauung der Apok. (vgl. insbes. 1, 1—3) entspricht. — *ἕως πληρωθῶσιν κτλ.*) Eine Bestimmung der „kleinen Zeit" aus dem thatsächlichen Inhalte derselben, zugleich im Anklang an die vorhergehende Frage *ἕως πότε κτλ.* V. 10. Die contextmässige Beziehung des *πληρωθῶσιν* enthalten die Worte *οἱ μελλ. ἀποκτ. κτλ.*: *erfüllt werden*, nämlich ihrer Anzahl nach (*Wolf*, *Ebrard*), müssen erst die, welche noch den Märtyrertod erleiden sollen, gleichwie die Zahl derer, welche V. 10 gerufen haben, schon erfüllt ist. Die Vollzähligkeit ist also nicht von der Summe jener und dieser Märtyrer zu verstehn (gegen *de Wette's* Einwand), sondern auf die zukünftigen Märtyrer zu beschränken. So ist diese Erklärung von *πληρωθ.* einfacher und sinnvoller als die von *de Wette* vorgezogene, nach welcher *πληροῦσθαι* (vgl. Sach. 4, 13: *τελειοῦσθαι*) entweder nur vita defungi heissen oder zugleich die Nebenbedeutung einer sittlichen Vollendung (vgl. Hebr. 11, 40. 12, 23: *τελειοῦσθαι*) haben soll (vgl. auch *Vitr.*). *Hengstb.* folgt der erleichternden LA. *πληρώσωσιν* (sc. *τὸν δρόμον*. Act. 20, 24. 2 Tim. 4, 7). — *οἱ σύνδουλοι αὐτῶν*) Falsch *Beng.*: „Die ersten Märtyrer waren meistens aus Israel; ihre *Mitknechte* waren in folgender Zeit aus den Heiden, ihre *Brüder* aus Israel". Die künftigen Märtyrer heissen vielmehr einmal Mitknechte der V. 9 fll. genannten wegen ihres gleichen Verhältnisses zu dem *δεσπότης* (V. 10), dann Brüder, wegen der Gemeinschaft aller Gläubigen unter einander (*de Wette*, *Hengstb.* u. A.). —

V. 12—17. Das sechste Siegelgesicht. Wie die V. 3—8 geschilderten Gesichte die von dem Herrn selbst in seiner eschatologischen Rede (Matth. 24, 6 fll.) angekündigten Vorzeichen seiner Zukunft dargestellt haben, wie auch das fünfte Siegelgesicht mit Matth. 24, 9 in genauem Zusammenhange steht, so bringt das sechste Gesicht die Anschauung der Matth. 24, 7 (*σεισμοὶ κατὰ τόπους*) und

besonders das. V. 29 geweissagten Vorzeichen, welche nun (vgl. V. 16. 17 mit Matth. 24, 30 fl. Luc. 23, 30) den unmittelbaren Eintritt des Gerichtstages selbst bezeichnen (vgl. *Ew.*, *de Wette*, *Ebr.*). Als falsch erscheint also schon kraft des Zusammenhanges mit dem Vorhergehenden sowohl die Auslegung, nach welcher die ganze Schilderung V. 12—17 auf den jüdisch-römischen Krieg sich beziehen und der „grosse Zorntag" V. 17 nichts Anderes als die Zerstörung Jerusalems sein soll (*Grot.*, *Wetst.*, *Alcas.*, *Herd.*, *Böhmer*), als auch die scheinbar durchaus entgegengesetzte, in der That aber nicht allein auf gleicher Willkühr beruhende, sondern auch in manchen einzelnen Deutungen gleichlautende Auslegung der allegorisirenden Erklärer, von *Victorin* an bis zu *Hengstb.* (vgl. *Beda*, *N. de Lyra*, *Aret.*, *Zeger*, *Vitr.* u. A.), welche in dem Erdbeben, der Verfinsterung der Sonne u. s. w. *bildliche* Weissagungen gewisser die Entwickelung der Kirche betreffenden Ereignisse finden. Will man die Beziehung des ganzen Gesichts auf die Zerstörung Jerusalems beschränken, so liegt es freilich näher, bei V. 12 (*ὁ ἥλ. ἐγ. μέλ. κτλ.*) an eine Sonnen- und Mondfinsterniss zur Zeit des Claudius zu denken (*Grot.*), als mit *Böhmer* Sonne und Mond von der Prophetie und dem Gesetze zu deuten; aber auch *Grot.* kann mit dem Contexte nicht fertig werden, da er (V. 13) das Herabfallen der Sterne als ein aus den Zeitvorstellungen stammendes praesagium schrecklicher Ereignisse auf sich beruhen lassen und zu dem *ὁ οὐρανὸς ἀπεχ. κτλ.* anmerken muss: man werde vor dicken Wolken den Himmel nicht sehen (vgl. auch *Eichh.*). In der Willkühr allegorischer Deutung wetteifert *Böhmer* (vgl. *Alcas.* u. A.) mit *Victorin*, *Beda*, *Vitr.*, *Hengstb.* u. A. Das Erdbeben V. 12 soll grosse Umwälzungen auf politischem oder kirchlichem Gebiete bedeuten (*Böhm.*, *Vitr.*); die schwarz gewordene Sonne soll sein: der verlästerte Christus (*N. de Lyra*, *Aret.*), die Prophetie (*Böhm.*), die weltlichen Kaiser und Könige (*Vitr.*); der blutrothe Mond: die vom Blute der Märtyrer geröthete Kirche (*N. de Lyra*, *Aret.*), das Gesetz (*Böhm.*), geistliche Fürsten (*Vitr.*); die fallenden Sterne: abfallende hohe Kirchenlehrer (*N. de Lyra*, *Aret.*, *Vitr.*), die Judaei, qui ex vera ecclesia — deficiunt ad pravum Judaismum, qui terra significatur (*Böhm.*); die Berge und Inseln sind prophetae und studia philosophica (*Aret.*) u. s. w. Das Ganze zielt nach *Vitr.* auf die Zerstörung der päbstlichen Herrschaft und auf furchtbare Wirren in den politischen Reichen Europa's, welche dem Pabstthum ange-

hangen haben (vgl. 16, 17 fl.). *Hengstb.* unterscheidet sich von diesen Auslegern nur durch Unbestimmtheit. Das Erdbeben, die Verdunkelung von Sonne und Mond, das Herabfallen der Sterne u. s. w. sind ihm *bildliche* Bezeichnungen „schwerer und trüber Zeiten", welche durch das Gericht Gottes über seine Feinde verhängt werden. „Der Himmel, sagt er z. B. zu V. 13, ist der Fürstenhimmel, der ganze obrigkeitliche und hoheitliche Stand. Die Sterne sind die einzelnen Fürsten und Edlen". Diese *bildliche* Erklärung soll nothwendig sein, „weil die vom Himmel fallenden gewöhnlich sogenannten Sterne Alles zertrümmern würden, im Folgenden aber die Geschlechter der Erde noch als bestehend erscheinen" — wogegen *Ebrard* einwendet: „Das Heruntergeschütteltwerden ist ja nur in menschlich optischer Anschauung geredet; sieht das menschliche Auge die Sterne als Sterne auf die Erde herabsinken, so müssen sie in der Wirklichkeit weit von der Erde im luftleeren Weltraume versinken und vergehen".

Vor allen diesen Verirrungen hätte der Context selbst bewahren müssen; denn es gilt hier ganz wie bei den vorhergehenden Siegelgesichten die einfache Erinnerung, dass alles V. 12–17 Geschilderte Gegenstand der Vision ist, nicht etwas objectiv Reales. Im Gesicht schaut Joh., wie die Sterne auf die Erde herabstürzen (*εἰς τ. γῆν*, nicht „in den Weltraum"). Das Bedenken, wie nach einem solchen Ereigniss noch Menschen auf Erden leben können, ist hier durchaus fremdartig und contextwidrig. Denn das sechste Siegelgesicht schliesst mit dem ausdrücklichen Zeugnisse, dass — wie auch der ganze Inhalt desselben in Uebereinstimmung mit Matth. 24, 29 fll. anzeigt — der Tag des Endgerichts gekommen und nun da ist (*ἦλϑεν*. V. 17). Es ist also in der Wirklichkeit, d. h. wenn dasjenige am Ende der Tage geschieht, was V. 12—17 dem schauenden Propheten im Gesichte gezeigt wird, ein ferneres Leben der Menschengeschlechter auf dieser Erde nicht mehr möglich, da mit dem Untergange dieser Welt (V. 12 fll.) der Tag des Herrn einbricht. Die Zeichen lassen erkennen: *ὅτι ἐγγύς ἐστιν ἐπὶ ϑύραις* (Matth. 24, 33). Schon merken auch die Ungläubigen, dass der Tag des Zorns gekommen ist (V. 15 fll.). Man könnte demgemäss erwarten, dass sogleich nach V. 17 das siebte Siegel geöffnet und so dem Seher das Gericht selbst mit seiner verdammenden und beseligenden Wirkung gezeigt würde. Dass dies nun nicht geschieht — obwohl in der That aus dem siebten Siegel, der Grundanlage 5, 1 fll. durchaus entsprechend, die ganze

übrige Weissagung, auch die vom letzten Gerichte selbst, hervorgeht — sondern dass zunächst Kap. 7 noch vor das siebte Siegel gestellt wird, und dass dann jenes letzte Siegel selbst wiederum eine ganze Folge von Gesichten bringt, kann die klare Bedeutung des sechsten Siegelgesichts um so weniger trüben, als jene weitere Entwickelung der Gesichte so wie sie gegeben wird ihre richtige Bedeutung hat (vgl. Einl. § 1. und zu Kap. 7. 8). —

σεισμός) wie 11, 13. 16, 18. 8, 5 (vgl. Jes. 13, 13) Erdbeben (*Hengstb.*), nicht unbestimmt Beben (*de Wette*), denn es wird gar nicht gesagt, dass durch diesen *σεισμός* der Himmel mit erschüttert werde. — *ὡς σάκκος τρίχινος*) vgl. Jes. 50, 3. — *ὡς αἷμα*) vgl. Jo. 3, 4. — *τ. ὀλύνθους*) *Hesych.*: *ὄλυνθος, τὸ μὴ πεπαμμένον σῦκον*. Vgl. Cant. 2, 13 פַּגִּים *Winer*, RWB. B. I. 429. — *ὁ οὐρανὸς ἀπεχωρίσθη ὡς βιβλίον ἑλισσόμενον*)Vgl. Jes. 34, 4. Die Vorstellung, dass das Firmament selbst, von welchem die Sterne (vgl. Gen. 1, 14 fll.) herabgestürzt sind, nach und nach verschwindet (weggeht; *ἀπεχ*. *Vulg.*: recessit. Unrichtig *Ew.* II: ward an einer Stelle abgerissen), wird durch den Vergleich mit dem Zusammenrollen eines Buchs veranschaulicht, indem der Himmel, das Firmament, wie ein Zelttuch ausgespannt erscheint (Jes. 40, 22. Ps. 104, 2). — *πᾶν ὄρος κτλ.*) Wie 16, 20 ist eine die Grundfesten der Erde umstürzende, also endliche, Erschütterung angedeutet: kein Berg, keine Insel bleibt auf der alten Stelle. Das ist völliger Untergang. — Auch dadurch, dass ohne Ausnahme alle, welche das Gericht zu fürchten haben, jetzt Schrecken ergreift (V. 15), und durch die Art und Weise, wie sie ihr Entsetzen kundgeben (V. 16 fl.), insbesondere durch die bestimmten Worte *ὅτι ἦλθεν κτλ.*, wird deutlich angezeigt, dass es sich von V. 12 an um den Anbruch des Endgerichtes handelt. — *οἱ βασιλεῖς κτλ.*) Die *κατοικοῦντες ἐπὶ τῆς γῆς* — im Sinne von V. 10 — werden hier wie 19, 18 so aufgeführt, dass sie nicht allein in ihrer Gesammtheit (vgl. Matth. 25, 32: *πάντα τὰ ἔθνη*) erscheinen, sondern dass die significante Classificirung zugleich besagt, wie keinerlei irdische Grösse oder Macht, die vormalige Ursach der trotzigen Sicherheit, dann irgend einen Schutz gewähren könne. Die Könige theilen die Angst mit dem geringsten Sclaven (vgl. auch *Beng.*, *Hengstb.*, *Ebr.*). Neben den *βασιλεῖς τ. γ.*, den eigentlichen Herrschern, werden zunächst genannt *οἱ μεγιστᾶνες*. Der Ausdruck, der spätern Gräcität angehörig (18, 23. Marc. 6, 21. Vgl. LXX Jer. 14, 3. Neh. 3, 10. Jes. 34, 12. Dan. 5, 1), lässt

hier (vgl. Marc. 6, 21. Dan. 5, 1), im Unterschiede von den Kriegsobersten (*χιλίαρχοι*), an hohe Staatsbeamte, insbesondere an Hofleute (*Ebrard* u. A.), denken. Neben den *πλούσιοι*, den durch Reichthum Ausgezeichneten, sind die *ἰσχυροί* (Var.: *δυνατοί*) nicht „Mächtige aller Art" (*Ebrard; auctoritate pollentes. Ewald*), sondern (vgl. 19, 18. 5, 2. 10, 1. 18, 8. 21; auch 18, 2. 10. 19, 6) solche, welche durch physische Kraft hervorragen (vgl. Ps. 33, 16 fl. 147, 10. *Ew.* II: Krieger, nach Jos. 10, 2. 1 Reg. 11, 28). — *ἔκρυψαν* — *ὀρέων*) Die bis zur Verzweiflung Geängsteten suchen in den Bergen und Felsen nicht sowohl einen vergeblichen Schutz (vgl. Jes. 2, 10 fll), als vielmehr — wie ihre eigenen Worte zeigen (V. 16. Vgl. Hos. 10, 8. Luc. 23, 30) — den Tod, durch welchen sie dem bevorstehenden Zorngerichte entrinnen möchten (vgl. *Hengstb.*, *Ebrard*). — *ἀπὸ προσώπου τοῦ καθ. κτλ.*) Die Art und Weise der Rede ist allerdings V. 16 wie auch V. 17 so, dass sie die Spuren von dem eigenen Sinne des Joh. trägt — schon das *ἀπὸ προσώπου* (*Beng.*: „Angesicht, welches wider die Uebelthäter stehet. Ps. 34, 17") ist biblisch, das *τ. καθημ. ἐπὶ τ. θρ.* und das *ὀργ. τ. ἀρνίου* weist auf Kap. 4. 5. zuzurück, der Ausdruck *ἡ ἡμ. ἡ μεγ. τ. ὀ. αὐτ.* ruht auf Joel 3, 4. 1, 15. 2, 2. Jes. 63, 4 u. ähnl. St., die Frage *τίς δυν. σταθῆναι;* auf Nah. 1, 6. Mal. 3, 2 (vgl. *Ewald* u. A.) — doch hat die ganze Rede, von welcher man auch nicht V. 17 als Worte des Joh. anzusehen hat, in dem Munde der Ungläubigen darum ihre Wahrheit, weil dieselben, gleichwie sie den Herrn selbst, wenn er erscheinen wird, erkennen müssen (vgl. 1, 7), so auch schon den Anbruch des Gerichtstages an den furchtbaren Zeichen (V. 12 fll.) merken können. —

Kap. VII.

V. 1. *Μετὰ ταῦτα*) Das in der *Rec.* vorgesetzte *καὶ* (*Sin.*) ist mit Recht, nach A. C. Vulg. al., von *Lachm.* getilgt *Tischend.* hat es hier, aber nicht 18, 1. 19, 1, beibehalten. Auch in der *Rec.* fehlt es V. 9. 4, 1. Dagegen ist es 15, 5 sicher. — Die Form *ταῦτα* (*Elz.*) ist allerdings nur durch die Vulg. beglaubigt, während das von *Lachm.*, *Tisch.* gebilligte *τοῦτο* die überwiegenden Zeugen (A. C. *Sin.* 2. 4. 6. al.) für sich hat; aber an allen ähnlichen Stellen steht der Plur. (*de Wette*). Dagegen muss das *πᾶν* vor *δένδρον* (*Sin.*

Rec.), trotz der Analogie von 9, 4. 21, 27 (*de Wette*), gegen das unerwartete, aber wohl beglaubigte τι δένδρ. (*Lachm.*, *Tisch.*), auf welches auch die Emendation τινι δένδρῳ (19. *Wetst.*) führt, zurückstehn. — V. 2. ἀναβαίνοντα) So schon *Beng.*, *Griesb.*, *Matth.*, nach allen Zeugen. Falsch *Elz.*: ἀναβάντα. — V. 3. ἄχρι σφραγ. A. C. *Sin.* 12. *Beng.*, *Lachm.* *Tisch.* Ohne Zeugen *Elz.*: ἄχρις οὗ σφρ. — V. 5. ἐσφραγισμένοι) gehört nach überwiegenden Zeugen nur in das erste Glied von V. 5 und an den Schluss von V. 8 (*Lachm.*, *Tisch.*). — V. 9. εἶδον ὄχλον πολύν) So *Lachm.* nach A. Vulg. Primas. Cypr. *Tisch.* hat mit *Elz.* geschrieben εἶδον, καὶ ἰδοὺ ὄχλος πολύς (*Sin.*), wofür C. angeführt wird, dessen Auctorität aber an uns. St. insbesondere durch die offenbare Correctur des ungefügigen ἑστῶτες in ἑστώτων (vgl. die Varianten ἑστῶτας, ἑστῶτα b. *Wetst.*) geschwächt wird. — V. 11. Statt ἑστήκεσαν (*Elz.*) ist entweder ἑστήκεισαν (*Beng.*, *Tisch.*) oder wahrscheinlicher, wie Matth. 12, 46 (vgl. *Tisch.* Ed. VII), εἱστήκεισάν (*Matth.*, *Lachm.*) zu lesen. Letztere Form steht in 6. 14. 16. 27. 28. Compl. al. (*Wetst.*) und in vier Codd. b. *Matth.*; A hat nach *Lachm.*: ἵστηκεισαν, C: ἑστήκισαν. *Sin.* ἵστηκισαν. *Wetst.* führt A. C. 2 al. für ἑστήκεισαν an. — V. 14. Hinter κύριε ist in die *Rec.* schon von *Beng.*, *Griesb.*, *Matth.* nach entscheidenden Zeugen μου eingeschoben. — Die von *Lachm.* aufgenommene LA. ἀπὸ θλίψεως μεγάλης ist freilich durch A bezeugt; aber man darf vermuthen, dass die LA. ἐκ τῆς θλ. τῆς μεγ. (*Sin.*, *Elz.*, *Tisch.*) geändert wurde, weil die durch den Art. geforderte Bestimmung der θλῖψις schwierig schien. — Hinter ἐλεύκαναν ist weder στολὰς αὐτῶν (*Elz.*), noch αὐτὰς (A. *Sin.* Vulg. *Lachm.*) zu lesen. Schon *Beng.*, *Matth.*, *Tisch.* haben die wiederholte Objectsbezeichnung verworfen. — V. 17. ζωῆς) So nach entscheidenden Zeugen *Beng.*, *Griesb.*, *Matth.*, d. N. Das ζώσας (*Elz.*) ist eine Erleichterung. — Statt ἀπὸ τ. ὀφθ. (*Sin.*; *Elz.*, *Matth.*) lies ἐκ (A. C. 2. 4, al. *Beng.*, *Lachm.*, *Tisch.*). —

Nach Beendigung des sechsten Siegelgesichts und vor der Darstellung des — im siebten Siegel zu erwartenden — Endgerichts selbst, dessen unmittelbare Anzeichen schon das sechste Siegel gebracht hat, während auch schon die Vollstrecker des letzten, die ganze Erde treffenden, Gerichtssturmes bereit stehen (V. 1), werden zuvor noch „die 144000 Knechte Gottes“ (V. 3), welche *aus Israel* sind, mit einem „Siegel des lebendigen Gottes (V. 2) versiegelt“ (V. 1—8). Darnach, im zweiten Theile von Kap. 7 (V.

9—17), in einer neuen Vision, schaut Joh. einen unzählbaren Haufen *aus allen Menschen* (V. 9) in weissen Gewändern und Palmzweige in den Händen, die vor dem Throne Gottes und des Lammes stehn und mit allen Engeln Loblieder singen. Diese sind nach der ausdrücklichen Deutung V. 13 fll., diejenigen, welche „aus der grossen Trübsal kommen“, und welche eben zum Lohn für die Treue ihres Glaubens, in welchem sie die grosse Trübsal siegreich erduldet haben, mit himmlischer Freude vor Gott und dem Lamme erquickt werden.

Das Verständniss des Kap. 7 im Ganzen hängt weniger von der richtigen Auslegung des Einzelnen, als von der richtigon Auffassung der Absicht und Anlage der Apok. überhaupt ab. Daher dürfen schon hier folgende Hauptpuncte, welche durch die Erklärung der einzelnen Verse ihre volle Rechtfertigung erhalten müssen, festgestellt werden:

1. Falsch ist die Ansicht *Vitringa's*, dass wie 6, 12—17 der erste Theil des sechsten Siegelgesichts, so 7, 1—8 der zweite und 7, 9—17 der dritte Theil desselben beschrieben sei (vgl. auch *C. a Lap.*). Denn nicht allein ist der Abschnitt 6, 12—17 in sich selbst völlig abgeschlossen und seinem Inhalte nach den vorhergehenden Siegelgesichten homogen, während in Kap. 7 solche Sachen dargestellt werden, welche schon um ihrer gänzlich verschiedenen Art willen nicht zu dem Siegelgesichte 6, 12 fll. gehören können, sondern es wird auch das Gesicht 7, 1 fll., und ebenso das folgende V. 9 fll., ausdrücklich durch die Formel *μετὰ ταῦτα εἶδ.* von dem Vorhergehenden unterschieden (vgl. schon *Beng.*). Kap 7 enthält also insofern eine Episode (*Eichh.*, *de Wette*, *Hengstb.*, *Ebrard* u. A.), als dasselbe mit einer gewissen Selbständigkeit zwischen das sechste und das siebte Siegel (8, 1 fll.) tritt; es bringt in seinen beiden Theilen zwei reine, dem Propheten unmittelbar sich darbietende Visionen, welche aus einem Siegel nicht hervorgehn. —

2. Es entsteht nun die Frage, ob das zwiefache Gesicht seine Beziehung auf das Vorhergehende — sei es auf das sechste Siegel (*Vitr.*), sei es auf das fünfte (vgl. *Ewald*), sei es auf alle sechs Siegel (*Hengstb.*) — oder auf das Folgende habe, und welche Bedeutung dem ganzen Kap. 7 seiner Stellung und seinem Inhalte nach zukomme. Die Beantwortung dieser Frage hängt wesentlich davon ab, welche Bedeutung man in dem Acte der Versiegelung erkennt und in welchem Verhältniss man die 144000 Versiegelten (V. 1—8) zu der unzählbaren Menge (V. 9—17) auffasst.

Es ist eine stehende Annahme der Ausleger, sowohl derjenigen, welche die Versiegelten mit der unzählbaren Menge identificiren, als auch derjenigen, welche einen Unterschied statuiren, dass die Versiegelung den Zweck habe, die Versiegelten vor den bevorstehenden Heimsuchungen sicher zu stellen, so dass sie von denselben nicht — gleich den Ungläubigen — getroffen würden (*C. a Lap.*, *Stern*, *Vitr.*, *Beng.*, *Eichh.*, *Heinr.*, *Ew.* I, *de Wette*, *Bleek*, auch Einl. in das N. T. S. 610. *Hengstb.*, *Ebrard* u. A.). Man beruft sich dabei auf Exod. 12, 7. 13. Ezech. 9, 4 fll. und auf Apok. 9, 4. Diese hergebrachte Deutung ist aber nicht richtig. Weder Exod. 12 noch Ezech. 9 ist von einem *σφραγίζειν* die Rede, sondern von einem Zeichen (*σημεῖον*), welches — mag es nun an den Häusern (Exod. 12) oder an den Stirnen der Menschen (Ezech. 9) angebracht werden — den ausdrücklich genannten Zweck hat, die so Bezeichneten vor dem hereinbrechenden Gerichte zu sichern. Ohne Zweifel könnte an sich das auf die Stirnen gedrückte Siegel (V. 2. 3) ein zu gleichem Zwecke gegebenes *σημεῖον* sein; dass dies aber der Fall wirklich sei, wird an uns. St. durchaus nicht gesagt, folgt auch nicht aus 9, 4 — wo allerdings die Versiegelten von gewissen Plagen nicht getroffen werden, aber nicht deshalb, weil sie als Versiegelte für *alle* Plagen unerreichbar sind, sondern weil sie als versiegelte Knechte Gottes von einer „aus dem Abgrunde" kommenden Plage nicht angetastet werden können — sondern widerstreitet vielmehr sowohl der neutestamentlichen Eschatologie überhaupt (vgl. Matth. 24, 20 fll.), als der Weissagung der Apok. insbesondere, welche nur deshalb zu einem geduldigen Ausharren bis an das Ende ermahnen und durch die Verheissung des ewigen Lohnes zum Kämpfen und Siegen in allen Versuchungen und Trübsalen (vgl. nur die Briefe Kap. 2. 3) ermuthigen kann, weil sie voraussetzt (vgl. schon V. 14), dass die Knechte Gottes durchaus nicht von allen Leiden, welche über die Welt ergehn, unberührt bleiben. Die Unmöglichkeit, diese Deutung des Versiegelns durchzuführen, tritt auch sogleich hervor, wenn die 144000 Versiegelten an sich und in ihrem Verhältniss zu der unzählbaren Menge V. 9 fll. bestimmt werden sollen. Eine Classe von Auslegern (*Alcas.*, *Grot.*, *Wetst.*, *Heinr.*, *Böhmer* u. A.) bezieht V. 1-8 auf die Flucht der Christen (Judenchristen, V. 4 fll.) von Jerusalem nach Pella, durch welche sie den durch die Belagerung und Eroberung Jerusalems verursachten Drangsalen entgangen seien (= *ἐσφραγισμένων*). Die unzählbare Menge V. 9 ist nach *Alcas.*:

Böhmer u. A. mit jenen 144000 Versiegelten identisch; nach *Grot.* sind V. 9 die Christen in Syrien (Syria *plena* erat Christianorum) gemeint; jedenfalls aber soll V. 9—17 das ruhige, mit allen Bedürfnissen versehene Leben der vor den Gefahren und Leiden des jüdischen Krieges Gesicherten geschildert sein. Die grenzenlose Willkühr dieser Auslegung (vgl. namentlich das Einzelne bei V. 1. 9. 11. 14. 16) suchte schon *Heinr.* dadurch zu vermeiden, dass er bei V. 1—8 nicht allein die nach Pella geflüchteten, sondern alle Judenchristen bis zum Endgerichte hin verstand; ausser dieser richtigen Hinweisung auf das Endgericht hat er auch die aus dem Texte sich aufdrängende Einsicht, dass V. 9—17 die unzählbare Menge in *himmlischer* Herrlichkeit erscheint. So sagt nun *Heinr.*, dass hier (V. 9—17) die *trotz der Versiegelung* in den hereinbrechenden Gerichten umgekommenen Judenchricten (vgl. V. 14) als beseligte Sieger im Himmel erscheinen — so dass also die „unzählbare Menge aus allen Völkern und Sprachen" als ein Theil der 144000 Versiegelten aus Israel verstanden, die Versiegelung selbst aber als theilweis unwirksam angesehn wird. Während aber die eben genannten Ausleger bei allen Mängeln ihrer Erklärungsweise wenigstens das eine Moment richtig erkannt haben, dass die Versiegelung wegen eines nach 6, 12—17 zu erwartenden und auch 7, 1 als bevorstehend angedeuteten Gerichtes geschieht, mithin Kap. 7 mit seiner *vorwärts* sehenden Beziehung seine richtige Stellung zwischen dem sechsten und dem siebten Siegel hat, versuchen *Vitr.*, *Hengstb.*, in gewisser Hinsicht auch *Ew.*, die Bedeutung des Kap. 7 dadurch zu erklären, dass sie statuiren, was *Augustin, Tichonius* und viele Aeltere überhaupt eine Recapitulatio nennen (vgl. Einl. S. 15 f.). Auch bei diesen Interpreten ist die Ansicht über die Bedeutung und Beziehung der beiden Visionen Kap. 7 unzertrennlich verbunden mit der Annahme, dass die Versiegelung eine Exemtion von den Heimsuchungen der Welt bewirke, und mit der Art und Weise, wie das Verhältniss der 144000 Versiegelten zu der unzählbaren Menge bestimmt wird. Nach *Vitringa* gehört 7, 1—8 eigentlich vor 6, 12—17, weil 7, 1—8 geschildert wird, wie die 144000 aus Israel — d. h. aus dem wahren Israel in mystischem Sinne, der vera et purioris professionis evangelicae ecclesia (gemeint sind die Evangelischen im Gegensatze zu den Römischkatholischen) — vor dem 6, 12—17 dargestellten und eben von den 7, 1 genannten Engeln auszuführenden Gerichte sicher gestellt werden sollen, während 7, 9—17 die-

selben Versiegelten als eine unzählbare Menge in himmlischer Herrlichkeit, nach Ausführung des Gerichtes 6, 12—17 (7, 1 fll.) erscheinen. Noch *Hengstb.* stellt uns 7, 1 auf den Punct zurück, wo noch gar keine Gerichte über die Welt ergangen sind, also vor die sechs Siegel, und es wird dargestellt, wie das geistliche Israel (V. 4 fll.), in welches alle gläubigen Heiden „eingekindet" sind, mithin die ganze christliche Gemeine der Heiligen vor allen über die Welt ergehenden Gerichten sicher gestellt wird; weil aber doch die Schuld der Welt den Kindern Gottes keine „absolut fremde" sei, weil auch sie Sünde haben, mithin auch sie — trotz der Versiegelung! — mit der Welt leiden müssen, so werde 7, 9—17 vorgestellt, wie „am Ende das Beste kommt", d. h. die 144000 vor dem Leiden sicher Gestellten erscheinen als eine „relativ" unzählbare Menge, welche nach siegreicher Erduldung des Leidens vor dem Angesichte Gottes getröstet und erquickt wird. Die Widersprüche, an denen diese Art der Erklärung leidet, liegen auf der Hand: die vor dem Leiden durch Versiegelung Gesicherten werden von dem Leiden getroffen, die Gezählten sind unzählbar, die aus den zwölf Stämmen Israels sind aus allen Völkern und Sprachen; und auf diesen widerstreitenden Sätzen beruht die Annahme, dass das Kap. 7 *nach* den sechs Siegelgesichten Geschaute (*μετὰ ταῦτα.* V. 1 und wiederum V. 9) in der Wirklichkeit *vor* jene Gesichte alle (*Hengstb*), mindestens vor das sechste (*Vitr.*), gehören soll, eine Annahme, gegen welche also der Text auf alle Weise streitet. Richtig hat *Ewald* mit den meisten Interpreten (vgl. *Alcas.*, *Beng.*, *Eichh.*, *de Wette*, *Rinck*, *Ebrard*, *Christiani* u. A.) die vorwärts, auf das siebte Siegel, hinblickende Stellung von Kap. 7 erkannt; nur insofern statuirt er eine Rückbeziehung von 7, 9 fll. auf 6, 11, als er die unzählbare Menge für die vollzählig gewordene Schaar der Märtyrer hält, von welcher im fünften Siegel geredet war. Doch steht, wie *Ewald* geschickt bemerkt, auch der so verstandene Abschnitt V. 9—17 mit dem ersten Gesichte in gleicher Beziehung zu dem siebten Siegel, in welchem das Strafgericht zu erwarten ist, insofern als V. 1—8 die Versiegelung, d. h. die Sicherstellung, Israels (*Ew.* II: der Auserwählten. Matth. 24, 22. 24. 31) vor dem anbrechenden Gerichte dargestellt ist, während eben V. 9 fll. angezeigt ist, dass mittlerweile geschehen sei, was nach 6, 11 vor dem Eintritt des Straftages erst noch zu erwarten war, nämlich die Vollendung der Märtyrerzahl. So ist *Ewald's* Ansicht nicht sowohl in Betreff der Beziehung, welche er dem 7. Kap.

überhaupt giebt, als wegen der Bestimmung der unzählbaren Menge an sich und in ihrem Verhältniss zu den 144000 Versiegelten in Anspruch zu nehmen. Auch die Versiegelung deutet er jetzt richtiger. —

Dass die V. 9 Genannten mit den 144000 V. 1—8 für identisch zu halten und an beiden Stellen Juden- und Heidenchristen zu verstehen seien (vgl. auch *Kliefoth*, a. a. O. S. 539: alle Knechte Gottes, die am Ende der Tage sein werden), hat besonders *de Wette* zu erweisen gesucht: 1) „weil sich kein Grund denken lasse, warum nur die Judenund nicht die Heidenchristen vor den Plagen bewahrt werden sollten.“ — Ist an sich richtig; es wird sich aber zeigen, dass, wenn auch V. 4—8 nur Judenchristen gemeint sind, dennoch die Heidenchristen in dem, was die Versiegelung derselben wirklich bedeutet, nicht zurückstehn. 2) „Der Apokalyptiker macht keinen Unterschied zwischen Juden- und Heidenchristen, und bald bezeichnet er die Christen als Israel, bald als die Erwählten aus allen Völkern und Zungen (5, 9. 7, 9) oder von der Erde (14, 3).“ — Nur die letzte Behauptung ist richtig und selbstverständlich, nicht die erstere, an welcher ja gerade der Streit wegen V. 4 fll. haftet, dass „Israel“ ohne Weiteres das gesammte Israel Gottes (Gal. 6, 16) in der Apok. bezeichne; an uns. Stelle kann der Name Israel um so weniger anders als im nächsten Sinne, d. h. mit Ausschluss der Heidenchristen, verstanden werden, weil sogar die einzelnen zu diesem eigentlichen Israel gehörenden Stämme namhaft gemacht werden *). 3) „Sowie das Reich Gottes als Jerusalem gedacht wird (20, 9. 21, 2) und dessen Thore mit den Namen der 12 Stämme bezeichnet sind (21, 12): so ist ihm Israel, nämlich das wahre Israel Gottes (Gal. 6, 16) s. v. a. das christliche Volk (vgl. 18, 4). Ebenso die 12 Stämme Matth. 19, 28. Jac. 1, 1.“ — Aber es ist etwas Anderes, wenn das Reich Gottes in seiner himmlischen Vollendung mit dem Namen der alten Gottesstadt bezeichnet und überhaupt, wo es ja auf eine lebendiganschauliche

*) Daraus dass der Stamm Dan fehlt, kann unmöglich gefolgert werden, dass die Bezeichnung Israel sammt den aufgeführten Stammnamen bildlich oder mystisch gemeint sei, d. h. die ganze Gemeine der Gläubigen, auch die zu dem geistlichen Israel durch Adoption gefügten Heidenchristen, bezeichne (*Hengstb.*). Warum sollte denn nicht der geistliche Dan zu dem geistlichen Israel gehören? Vielmehr wenn Israel eigentlich gemeint ist, so wurde der eigentliche Dan nicht genannt, wenn der Stamm so gut wie ausgestorben war. S. zu V. 4—8.

Schilderung ankommt, diese mit den ausgeprägten Zügen der alttestamentlichen Gottesgemeine gegeben wird — während zugleich die Haltung der Schilderung im Ganzen wie in einzelnen Momenten zeigt, zu welcher höhern Bedeutung das typische Substrat der historischen Verhältnisse verklärt ist — und etwas ganz Anderes ist es, wenn der Name Israel unter specieller Aufführung der 12 Stämme von solchen, welche — wie ohne Zweifel V. 1—8 der Fall ist — auf Erden zu suchen sind, gebraucht wird. 4) „Die hier Bezeichneten werden V. 3 schlechthin Knechte Gottes genannt, und 14, 1 fll. erscheinen sie wieder als Erkaufte von der Erde oder aus den Menschen.“ — Alle diese Bezeichnungen eignen sich für Israel (vgl. zu 14, 1 fll.), welches namentlich die Knechte Gottes in vorzüglichem Sinne umfasst; wenn aber V. 1—8 allein die Judenchristen als die Knechte Gottes erscheinen, nicht auch die Heidenchristen, so wird sich in Betreff dieses Verhältnisses in gleicher Weise wie in Betreff der nur den Judenchristen ertheilten Versiegelung (vgl. Nr. 1) zeigen müssen, aus welchem Grunde dies geschieht und wie in der That von der anscheinenden Zurücksetzung der Heidenchristen keine Spur im Texte ist. 5) „Die 7, 9 Auftretenden sind nicht solche, welche vor den Drangsalen *bewahrt* werden, sondern sind denselben *entgangen,* V. 14: ihr Auftreten gehört daher einem spätern Zeitpuncte an, und ein Parallelismus zwischen uns. St. und jener findet nur in der Art statt, dass hier von der Bewahrung, dort von der Errettung als Folge derselben die Rede ist.“ — Dieser Satz ruht auf der falschen Voraussetzung, dass das „Versiegeln“ ein Bewahren vor der Drangsal sei, auf der Umsetzung des Praes. ἐρχόμενοι V. 14 in ein Praeter. und auf der unklaren Auffassung von V. 14 überhaupt (denn zu V. 14 bemerkt *de Wette,* dass die dort Genannten „durch ihre Standhaftigkeit“ aus der Drangsal gerettet sind, welche sie also trotz der Versiegelung erduldet haben müssen).

Die Gründe, mit welchen man die Identität der V. 1—8 Genannten mit den V. 9—17 Gemeinten zu erweisen sucht, indem man an beiden Stellen Juden- und Heidenchristen zusammen versteht, sind also nicht stichhaltig (vgl. *Bleek,* welcher in den Beitr. S. 186 seine frühere Ansicht von der Identität der V. 1 fll. und V. 9 fll. Genannten ausdrücklich widerrufen hat); auf die entgegengesetzte Ansicht führt vielmehr der Text deshalb, weil V. 1—8 von Israel mit seinen Stämmen, V. 9 fll. aber von allen Völkern und Zungen die Rede ist, weil dort die Zahl 144000 — obwohl

sie nicht eigentlich, sondern schematisch ist — die Vorstellung der Zählbarkeit an die Hand giebt, hier aber (V. 9) ausdrücklich die Unzählbarkeit der grossen Menge betont wird, und weil dort von einer „Versiegelung" die Rede ist, welche hier nicht erwähnt ist. Es fragt sich also: wer sind die V. 1—8, und wer sind die V. 9 fll. Genannten? Man unterscheidet Judenchristen (V. 1 fll.) und Heidenchristen (V. 9 fll. *Eichh.* u. A.), oder die am Ende der Welt zu bekehrenden Juden (vgl. Röm. 11, 25) und Heidenchristen (*C. a Lap.;* vgl. *Hofmann*) oder die am Ende der Welt, am Gerichtstage noch lebendigen Juden- und Heidenchristen und die vor dem Gerichtstage selig Gestorbenen (*Stern, Rinck, Ebrard*); aber bei allen diesen Erklärungen*) sieht man weder festen Grund im Texte, noch Bedeutung und Beziehung der Visionen im Zusammenhange des Ganzen. Letzteres fehlt auch bei *Bengel,* welcher aber den Hauptpunct richtig erkannt hat, dass V. 1—8 nur von Gläubigen aus Israel, V. 9 fll. dagegen von Beseligten aus *allen* Völkern, aus Heiden und Juden, die Rede ist.

Was zuerst die „Versiegelung" betrifft, so ergibt sich die allgemein angenommene Bedeutung derselben als der Bewahrung oder Sicherstellung vor den herannahenden Plagen, welche über die Welt ergehn sollen, ebenso wenig mit Nothwendigkeit aus dem Symbol an sich oder aus der Anwendung desselben in der neutestamentlichen, insbesondere der apokalyptischen Vorstellungsweise, als jene angenommene Bedeutung der Sache nach sich rechtfertigen lässt; denn die Knechte Gottes bleiben gar nicht von allen Leiden, mit welchen das Gericht über die Welt kommt, unberührt. Vielmehr wie das Siegel zur Beglaubigung etwa einer Urkunde (vgl. Esth. 8, 8), zur Bestätigung überhaupt dient, so bezeichnet an uns. St. die Versiegelung derer, welche schon Knechte Gottes sind, nichts Anderes als die unwandelbare, auch durch den πειρασμός (vgl. 3, 10) der letzten grossen θλῖψις (vgl. V. 14) nicht zu erschütternde Festigkeit ihrer ἐκλογή (vgl. Matth. 24, 22—24, wo bes. das εἰ δυνατόν zu beachten). Die sprechenden Analogien zu dieser Bedeutung des σφραγίζειν sind 2 Cor. 1, 22. Ephes. 1, 13. 4, 30 (vgl. auch Röm. 15, 28. Joh. 3, 33.

*) Von den ganz wunderlichen zu schweigen, wie bei *Aretius:* V. 1 fll. seien gemeint qui Christum publice profitentur, wie die Christen in tota fere Europa; V. 9 fll. qui Christi nomen palam non profitentur, wie zahllose Christen in Asien, Africa — quos Christus conservat; id quomodo faciat sine externa praedicatione, ipse noverit. —

6, 27. 1 Cor. 9, 6. Rom. 4, 11). Den Knechten Gottes also, welchen das Siegel des lebendigen Gottes auf die Stirnen gedrückt wird, wird eben damit die göttliche Gewährleistung gegeben, dass sie in der grossen Trübsal Gottes Knechte bleiben, bis an das Ende in ihrer Treue bewahrt werden und zu der ewigen Herrlichkeit im Reiche Gottes siegreich hindurchdringen sollen. Das Siegel bezeichnet also nicht die Bewahrung vor der Trübsal, sondern die Bewahrung *vor dem Abfall* in der Trübsal.

Aber auch bei dieser Auffassung des σφραγίζειν erhebt sich die Schwierigkeit, dass, wenn die 144000 Versiegelten aus Israel, nicht auch aus den Heiden, sind, diese hinter jenen auf eine unerklärliche Weise*) zurückzustehn scheinen. Diese Schwierigkeit ist contextgemäss also zu lösen: 1) Während in Ansehung der Knechte Gottes aus Israel durch den besondern Act der Versiegelung im voraus gewährleistet wird, dass die jetzt hereinbrechende Trübsal (des siebten Siegels) sie nicht von ihrem himmlischen Herrn abwendig machen soll (V. 1—8), wird in Ansehung der Knechte Gottes aus den Heiden dieselbe Sache dadurch vorgestellt, dass (V. 9—17) eine unzählbare Menge aus *allen* Völkern, Stämmen und Sprachen, also aus Juden und Heiden, sich zeigt, welche eben solche sind, die „aus der grossen Trübsal kommen“ (V. 14), und nun aus keinem andern Grunde als triumphirende Sieger vor dem Throne Gottes stehn, als deshalb, weil sie — in derselben Treue wie die Versiegelten aus Israel — bis an das Ende beharrt haben. 2) Dass aber so in zwiefacher Weise zuerst von Israel allein, dann von allen wahren Knechten Gottes, einschliesslich Israels, geredet wird, hat seinen Grund darin, weil das nun — im siebten Siegel — zu erwartende Gericht, obwohl es ein einiges, alle Feinde erfassendes ist, doch zwei Hauptacte enthält, nämlich zuerst das Strafgericht über die grosse Stadt, welche geistlicherweise Sodom und Egypten heisst, wo der Herr gekreuzigt ist, d. h. Jerusalem (vgl. 11, 8), dann das Gericht über das geistlicherweise sogenannte Babel, d. h. Rom. In der Trübsal, mit welcher über das ungläubige Israel der Herr zum Gerichte kommt, sollen die 144000 Knechte Gottes, wenn sie auch mitleiden, doch bewahrt bleiben; so sieht die Vision V. 1—8 auf das hin, was das siebte Siegel über das ungläubige Israel bringen wird (vgl. 8, 1—11, 14).

*) *Volkm.* und ähnliche Kritiker erkennen hier den entschiedenen Judaismus des Joh. —

Dass aber auch die Knechte Gottes aus den Heiden, sammt den 144000 Versiegelten aus Israel, aus der grossen Trübsal kommen und zur Herrlichkeit als die treuen Streiter Christi eingehn werden, stellt die andere Vision dar, welche also auf die Trübsal sich bezieht, mit welcher der Herr über Babel kommen wird (Kap. 12 fll.). An dem grossen Wendepuncte also zwischen dem sechsten und dem siebten Siegel, ehe das siebte Siegel, welches nun die Zukunft des Herrn selbst zeigen soll, geöffnet wird, tritt die doppelte Vision Kap. 7 ein, wodurch noch einmal in der ausdrücklichsten Weise bezeugt wird, dass den wahren Knechten Gottes alle bevorstehende Trübsal nicht zum Fall gereichen soll, sondern dass sie aus derselben, welche der Welt das Gericht bringt, zur ewigen Herrlichkeit kommen werden. 3) Dass den Knechten Gottes aus Israel in diesem Sinne eine besondere Versiegelung gegeben wird, nicht den Heidenchristen, ist darum naturgemäss, weil die concrete Gestalt des Volkes Israel mit seinen einzelnen Stämmen die bestimmtere Vorstellung einer abgeschlossenen, darum auch mit einer gewissen (schematischen) Zahl zu umfassenden Masse an die Hand giebt; geht aber der Blick auf die Knechte Gottes aus den Völkern der Heiden, so verschwindet die Begränzung, die Menge erscheint zahllos (V. 9), die Vorstellung einer allen Einzelnen zu Theil werdenden besondern Versiegelung wäre von einer ganz unnatürlichen Haltungslosigkeit. 4) Wenn aber V. 9 fll. nicht allein von den Knechten Gottes aus den Heiden die Rede ist, sondern in der unzählbaren Menge jene 144000 Versiegelten eingeschlossen zu denken sind, so beruht dies darauf, dass, wenn auch eine besondere Rücksicht auf jene Israeliten ihren guten Grund hat (s. o.), doch die endliche Gleichheit und Gemeinschaft aller Gläubigen in der himmlischen Herrlichkeit hervorgehoben werden muss. —

V. 1. *τέσσαρας ἀγγέλους*) Es ist weder an böse Engel (*Aret.*, *Zeger*, *Laun.*, *Calov*, *Beng.*, *Rinck* u. A.), noch an Windengel nach Analogie des Wasserengels 16, 5 (*Alcas.*, *C. a Lap.*, *Stern*, *Heinr*, *Züll.*, *de Wette*), sondern an Engel überhaupt zu denken, welchen das hier beschriebene Amt gegeben worden ist, V. 2 (*Vitr.*, *Ew.*, *Hengstb.*, *Ebrard*), ähnlicherweise wie nachher Engel mit den Posaunen und den Schalen auftreten. Ohne allen Halt sind die allegorisirenden Deuteleien, wie bei *Beda* (*τέσσ. ἀγγ.* = quattuor regna principalia, Assyrier, Perser, Griechen, Römer; *κρατ. τ. ἀνεμ.* = nullum pro libitu sui juris respirare sinunt; *γῇ* = diversitas provinciarum, *δένδρ.* = diversa

hominum qualitas) und *N. de Lyra*, der an Maximian, Severus, Maxentius und Licinius denkt (impedientes doctores ecclesiae, ne verbum dei praedicarent; vgl. ähnliche Deutungen von *κρατ. τ. τέσσ. ἀνέμ.* z. B. bei *Aret.*, welcher die bösen Engel für den Pabst, die Türken u. s. w. hält), während der andere Engel V. 2 Constantin sein soll. — *ἑστῶτας — γῆς*) Die Stellung der Engel entspricht ihrem Geschäft: *κρατοῦντας — γῆς*. Die (bekannten; *τὰς τέσσ. γων.*, *τοὺς τέσσ. ἀν.*) vier Ecken der Erde sind die Puncte, von welchen aus die vier Winde der Erde einherfahren (vgl. Jer. 49, 36. Sach. 6, 1 fll. Dan. 7, 2). Joh. schaut die vier Engel, wie sie die Winde noch halten (*κρατ.* vgl. 2, 1. 3, 11), damit sie nicht wehen (*ἵνα μὴ πνέῃ ἀν. κτλ.*); nach dem sogleich Folgenden ist aber die Situation so, dass die Engel bereit sind, die Winde losbrechen zu lassen, sobald das Vorhaben des schon aufsteigenden andern Engels (V. 2 fll.) erfüllt ist. — Sollen auch „die vier Winde der Erde", obwohl der Ausdruck so wenig wie nur immer möglich ist allegorisch lautet, dennoch allegorisch gedeutet werden — wovon schon eben Beispiele gegeben sind — so muss man auch die Erde, das Meer, die Bäume uneigentlich verstehn. So sagt denn *Grot.* zu *τ. γῆς*: nempe Judaeae, zu *ἀνέμους*: venti significant qualemcumque calamitatem. Das „Meer" ist magnus populus, qualis inprimis erat Hierosolymitanus; die Bäume bezeichnen: quae ex arboribus fiunt, ut urbes, sed maxime templum —' gemeint sei überhaupt die friedliche Zeit unter König Agrippa. *Böhmer* hält die „Erde" für Juden, das „Meer" für Heiden; also, sagt er, müssten die noch zu erwähnenden Christen durch die „Bäume" bezeichnet sein. Nach *Beng.* ist die Erde: Asien, das Meer: Europa, die Bäume: Afrika. Auch *Hengstb.* hält die „vier Winde der Erde" für Symbole der göttlichen Strafen — nämlich der Kap. 6 beschriebenen (s. o.) — das „Meer" bezeichnet Völkermassen, die „Bäume" sind die Magnaten 6, 15. — Aber jede Art des Allegorisirens ist ohne den geringsten Grund im Texte. Die Winde, welche in ihrer eigentlichen Natürlichkeit überdies ausdrücklich bezeichnet sind als „die vier Winde der Erde", sind hier nicht einmal personificirt, wie Sach. 6, 1 fll. — wo aber auch von einer Allegorie im strengen Sinne nicht die Rede sein darf — sondern wie 6, 4 wirkliches Blutvergiessen, wie 6, 12 wirkliches Erdbeben u. s. w. gemeint ist, so sind hier wirkliche Winde gemeint, Sturmwinde, welche die ganze Erde verheeren sollen, wie sie denn auch von allen vier Enden der Erde loszubrechen bereit

sind. Darin aber dass, nachdem die furchtbaren Zeichen des sechsten Siegels bis unmittelbar an den Tag des letzten Gerichts geführt haben, jetzt — da die Darstellung dieses Gerichtes selbst im siebten, dem letzten, Siegel zu erwarten ist — wiederum eine Heimsuchung gleicher Art, wie im sechsten Siegel, dargestellt und der Einbruch derselben bis nach der Versiegelung der Knechte Gottes aus Israel aufgehalten wird, liegt schon die Andeutung, dass der wirkliche Eintritt der endlichen Katastrophe doch erst nach Verlauf einer noch weitern Entfaltung vorgängiger Plagen geschehen werde, wie sie denn auch in langer, zusammenhängender Folge aus dem siebten Siegel hervorgehn (vgl. Einl. S. 12 fl.)

V. 2. 3. ἄλλον ἄγγελον) Dass an einen Engel — nicht Erzengel (*Stern*) — zu denken ist (*C. a Lap.*, *Grot.*, *Beng.*, *Eichh.*, *Ew.*, *de Wette, Rinck, Ebrard*), nicht an Christus (*Beda, Aret.*, *Zeger, Calov, Böhmer, Hengstb.*), geschweige denn an den heil. Geist (*Vitr.*, welcher das von diesem „Engel" gehandhabte Siegel als publica purioris fidei professio, vom Geiste gewirkt, deutet), geht nicht allein aus der Benennung ἄγγελος an sich hervor, sondern insbesondere noch daraus, dass dieser ἄλλος ἀγγ. durch die Gegenüberstellung gegen die V. 1 genannten Engel auf das Deutlichste als einer ihrer Art bezeichnet wird. Auch die Redeweise V. 3 τ. δούλ. τ. θεοῦ ἡμῶν schickt sich am Einfachsten für den Mund eines Engels. nicht Christi (vgl. schon *Beng.*). Vgl. überhaupt 8, 3. 10, 1. 14, 6. 8. 9. 17. 18, 1. — ἀναβαίνοντα ἀπὸ ἀνατολῆς ἡλίου) Joh. sieht also, wie der Engel heraufkommt (vgl. 13, 1), während die vier ersten Engel schon an ihren Plätzen standen, als er sie erblickte; der jetzt auftretende Engel will in die Handlung eingreifen. Der Ausdruck ἀπὸ ἀνατ. ἡλίου lässt keine allegorische Bedeutung zu; insbesondere macht es schon das beigefügte ἡλίου unmöglich, die ἀνατολή — in ungenauer Erinnerung an Luc. 1, 78 — geradezu von Christo (*Grot.*) zu deuten, so dass der Sinn sein soll, der andere Engel sei von Christo, oder von Gott (*Calov*) gesandt. Die Himmelsgegend, der Osten, ist bezeichnet; aber nicht wegen des Hinblicks auf Judäa (*Wetst.*) oder auf „Patmos und die vorzugsweise christlichen Länder, wo das Licht des Evangelii zuerst aufgeleuchtet" (*Stern*) — was hier fremdartig ist — nicht, „weil der Hebräer sich immer zuerst nach Osten richtet" (*de Wette*) — womit eigentlich nichts erklärt ist — nicht weil im Osten der Thron Gottes, von welchem

der Engel ausgeht *), gedacht wird (*Ew.* I) — denn das ist nirgends in der Apok. angedeutet — nicht weil, wie die Plagen ihren Anfang von Osten nehmen, „denn die Erde 8, 7 ist Asien“ (s. o.), so auch die Versiegelung (*Beng.*), sondern weil es schicklich und bedeutungsvoll ist, dass der zu einem segensreichen, ewiges Leben gewährenden Geschäfte kommende Engel von der Seite aufsteigt, von welcher durch die irdische Sonne Licht und Leben gebracht wird (vgl. *C. a Lap.*, *Hengstb.*, *Ebrard*, *Volkm.*). Der Engel selbst, welcher nicht vom Himmel herab, sondern vom Horizonte heraufsteigt (*Beng.*), wird nach der Art der aufgehenden Sonne vorgestellt. – ἔχοντα) vgl. 1, 16. — σφραγῖδα θεοῦ ζῶντος) Sinnlos (Vgl. V. 3 σφραγ. — ἐπὶ τ. μετώπων αὐτ.) ist die von *Grot.* angenommene Metonymie: constitutio Regis obsignata. Der Engel hat ein Siegel (in der Hand), welches er auf die Stirnen der Knechte Gottes drücken will. Der Gen. θεοῦ ζ. bezeichnet einfach, dass dies Siegel dem lebendigen Gotte gehört; dass es a Deo traditum ist (*Eichh.*), versteht sich eben deshalb von selbst, wird aber nicht ausgedrückt. Man hat auch die Inschrift des Siegels errathen wollen; an das Kreuzeszeichen denken *Beda*, *C. a Lap.*, *Grot.*, *Böhmer;* mit mehr Wahrscheinlichkeit vermuthen *Eichh.*, *Ew.*, *de Wette*, *Ebrard* u. A. den Namen Gottes und des Lammes (vgl. 14, 1. 3, 12). Allein weil der Text nichts sagt, lässt sich auch nichts ausmachen (*Hengstb.*). Da der bestimmte Art. fehlt, bleibt sogar die Vorstellung offen, dass es zu verschiedenen Zwecken auch verschiedene Siegel Gottes gebe. An uns. St. kann das mit dem Siegel auf die Stirnen der Knechte Gottes gemachte Zeichen nicht das bedeuten, was das χάραγμα anzeigt, welches die Anbeter des Thiers auf die Stirn oder auf die rechte Hand nehmen (λαμβάνειν. 13, 16. 14, 9. 11. 16, 2. 19, 20. 20, 4), nämlich die Zugehörigkeit uud Dienstbarkeit gegen einen Herrn (so *Ewald* u. A.); denn die das Siegel empfangen, sind ja schon „Knechte Gottes“. Es handelt sich auch ebenso wenig darum, dass sie als Knechte Gottes anerkannt und äusserlich dargestellt werden oder „Brief und Siegel darüber, dass sie Knechte Gottes sind, empfangen“ sollen (*Hengstb.*), als darum, dass dieselben vor den kommenden Leiden sicher gestellt werden sollen

---

*) *Ew.* II: „als hätte er im göttlichen Auftrage eben auch der Sonne befohlen, jetzt noch nicht so überheiss zu scheinen, sondern ihre Gluth aufzusparen (V. 16).“ Aber diese ergänzende Fiction ist contextwidrig, und V. 16 hat mit der Situation V. 1 fl. keine Analogie. —

(s. o.), sondern darum, dass ihnen ihr Bleiben in der Gottesknechtschaft, trotz der kommenden Leiden, gewährleistet werden soll; deshalb darf das Leiden nicht eher kommen, als bis die Versiegelung der Knechte Gottes geschehn ist. Bedeutungsvoll ist für diese Absicht der Versiegelung, dass das Siegel dem *lebendigen* Gotte gehört, womit nicht gesagt ist, dass er der wahre, wirkliche, sein Siegel also das allein gültige sei (*de Wette*), sondern dass er als der lebendige auch das Leben giebt (*Beng.*, *Ew.*, *Hengstb.*). Ist doch der Inbegriff der Herrlichkeit, für welche die Versiegelten bewahrt bleiben, dass sie zu dem ewigen Leben im Angesichte des lebendigen Gottes gelangen (vgl. 2, 7. 10. 3, 5. 7, 14 fll. 22, 1 fll.). — *ἔκραξε φωνῇ μεγάλῃ*) Das Rufen mit starker Stimme ist den Himmlischen überhaupt eigen; nicht immer hat es eine besondere Absicht (vgl. z. B. 6, 1 mit 5, 2). *Beng.* bezieht das laute Schreien des Engels darauf, dass er den vier Engeln, welche gern den Anfang der Beleidigung gemacht hätten, noch zu rechter Zeit Einhalt thun wolle; *Hengstb.* findet darin die Entschiedenheit des ertheilten Befehls. — *οἷς* — *αὐτοῖς*) wie 3, 8. — *ἐδόθη κτλ.*) Ueber den Aor. im Sinne eines Plusquampf. vgl. *Winer*, S. 246. Zum Begriff des *ἐδόθη* vgl. 6, 4. Das *ἀδικεῖν*, beschädigen (6, 6), würde geschehn, wenn die Engel die Winde, welche sie zwar noch halten, aber loszulassen im Begriff sind, wirklich losliessen; der Befehl *μὴ ἀδικήσατε κτλ.* hindert das noch (vgl. *Alcas.*, *C. a Lap.*, *Vitr.*, *Eichh.*, *Ewald*, *de Wette*, *Hengstb.*, *Ebrard*). Contextwidrig ist die Ansicht, dass vielmehr in dem Festhalten der Winde das *ἀδικεῖν* liege, weil die Winde, wenn sie geweht hätten, die kommenden Plagen hätten „abkühlen“ (*Bengel*; vgl. 8, 7 fl.) oder „verwehen“ können (*Rinck*); nach *Herder* soll das Innehalten der Winde insofern ein *ἀδικεῖν* sein, als dadurch die „Todesschwüle“ vor dem Einbruch der Plagen bewirkt wird. Daraus, dass im Folgenden das Loslassen der verheerenden Winde nicht berichtet ist, folgt die Ansicht, dass eben das Festhalten der Winde das Verderbliche sei (*Rinck*), ebenso wenig wie die Nothwendigkeit, die Winde als bildliche Bezeichnung aller Arten von strafenden Heimsuchungen zu verstehen (*Hengstb.*). Denn dass aus dem eröffneten siebten Siegel nicht verheerende Sturmwinde, sondern mancherlei andere Plagen hervorgehn, hat in formeller Hinsicht darin seinen Grund, dass das nachfolgende *Siegel*gesicht nicht füglich ein Moment aus der zwischen die beiden letzten Siegel einfallenden einfachen Vision aufnehmen und weiterführen kann; in der Sache aber

entsteht nur dann eine Schwierigkeit, wenn man, durch ein mechanisches Haften am Buchstaben gehindert, sich nicht darein finden kann, dass die heilige Phantasie des Propheten 7, 1 Stürme bevorstehn sieht, welche nachher doch nicht in ihrem Kommen geschaut werden, weil (8, 1 fll.) an die Stelle der verheerenden Winde Hagel und Feuer und andere Plagen treten. — Zu beachten ist, dass V. 2 die Bäume nicht besonders erwähnt werden, wie V. 1. 3, weil dieselben als zur Erde gehörend sich von selbst verstehn (*Ebrard*); darin liegt aber ein deutlicher Wink, weder die Erde, noch das Meer, noch die Bäume bildlich zu verstehn. *Hengstb.* fragt freilich, wie das Meer, wenn es eigentlich gemeint sei, von Winden beschädigt werden könne; er bedenkt nicht, dass die Specification, in welcher die Bäume als die von den Stürmen am leichtesten beschädigten Gegenstände in einfacher Natürlichkeit besonders hervorgehoben werden (vgl. *de Wette*), nur dazu dienen soll (vgl. 5, 13), anschaulich zu machen, wie die *ganze* Erde, von deren vier Enden die Winde einherstürmen sollen, beschädigt werde. — *ἄχρι σφραγίσωμεν*) *bis wir versiegelt haben werden.* S. *Winer*, S. 266. Der Plur. zeigt an, dass der Engel Gehülfen hat, welche nicht weiter erwähnt zu werden brauchten (*Beng.*, *Ewald*, *de Wette*, *Rinck*). Gegen die Tendenz von V. 1 fll. streitet *Hengstb.* mit seiner Meinung, dass die vier Engel bei dem Versiegeln helfen sollen. Aeltere, wie *Calov*, beziehen den Plur. auf den Vater und den Sohn, von welchen beiden der heil. Geist (das Siegel) ausgehe. — *τοὺς δούλους τοῦ θεοῦ ἡμῶν*) „Diese edle Benennung kommt insonderheit den Heiligen aus Israel zu. Gen. 50, 17. Jes. 61, 6“ (*Beng.*). Doch liegt die Beziehung auf Israel allein, während der Ausdruck an sich wegen des Art. auch die Heiden einschliessen könnte, im Zusammenhange. Den hier redenden Engel, welcher versiegeln soll, gehen nur die bestimmten, V. 4 fll. näher bezeichneten Knechte Gottes an. Sinnvoll ist das *τ. θεοῦ ἡμῶν:* Der Engel selbst nebst seinen Gehülfen ist also vermöge seines Verhältnisses zu demselben Gott ein Mitknecht derer, zu deren Dienst er gesandt ist (vgl. 19, 10. 22, 9). — *ἐπὶ τῶν μετώπων αὐτῶν*) Das Zeichen, welches die Diener des Thiers angenommen haben, ist — wie das Sclavenzeichen im gemeinen Leben — der rechten Hand oder auch der Stirn aufgeprägt (13, 16. 14, 9. 20, 4); die Knechte Gottes tragen das Siegel und den Namen ihres Herrn allein an der Stirn. Dass dies die sichtbarste Stelle ist (*Aret.*, *Beng.*, *Stern* u. A.), ist nur bei jenen Knechten des Thiers der aus-

reichende Grund; bei den Knechten Gottes kommt es vielmehr darauf an, dass der edelste Theil des Leibes das heilige Zeichen trägt. —

V. 4—8. *καὶ ἤκουσα τὸν ἀριθμὸν τῶν ἐσφραγισμένων*) Zwischen V. 3 und V. 4 ist also der Act der Versiegelung zu denken. Dass Joh. diesen Act selbst nicht schaut, sondern nur die Zahl der Besiegelten hört — vermuthlich von dem „andern Engel“ V. 2. 3 (*de Wette, Ebrard*) — entspricht der heiligen Masshaltung, welche der ächten Prophetie eigen ist; denn wie bei der unzählbaren Menge V. 9 fll. die Versiegelung überhaupt unvorstellbar ist (s. die allgem. Bemerk. zu Kap. 7), so würde es bei den 144000 aus Israel im hohen Grade unnatürlich sein, wenn die Versiegelung derselben vor den Augen des Propheten vollzogen würde. Auch Ezech. 9 wird ähnlicherweise nicht beschrieben, wie das Zeichen auf die Stirnen der Frommen gemacht wird, sondern nachdem der Befehl dazu ertheilt ist (V. 4), wird V. 11 gesagt, dass er vollzogen sei. Doch ist es nicht eine geschickte Fiction des Joh. (*Züll.*), dass er sagt, er habe die Zahl der Versiegelten nur *gehört;* sondern der scheinbar unbedeutende Umstand zeugt für die Wahrheit der Vision und für das ganze ethische Wesen der göttlichen Offenbarung überhaupt. Auch durch Vision kann dem Propheten nichts geoffenbart werden, was seiner berechtigten Subjectivität widerstreiten müsste. — Die schematische Zahl 144000 schickt sich, als ein Product aus der Wurzelzahl 12, besonders zu den Gläubigen aus dem zwölfstämmigen Israel. — *ἐκ πάσης φυλῆς υἱῶν Ἰσρ.*) „aus *jedem* Stamme“. Vgl. *Winer*, S. 101. Die prägnante Redeweise besagt, dass es (im Ganzen) 144000 Versiegelte, und zwar Versiegelte aus jedem Stamme, waren. Das Folgende (V. 5—8) macht die genauere Angabe, wobei zu bemerken ist: 1) dass die für die einzelnen zwölf Stämme gesetzte Zahl von 12000 eben dadurch, dass sie jedes Mal dieselbe ist, sich selbst als schematisch zu erkennen gibt, indem sie die Idee ausdrückt, dass an der göttlichen Gnadengabe alle gleichen Antheil, niemand aber aus irgend einem Rechte, haben. Aehnlich ist es, wenn Ezech. 47, 14 das heilige Land an alle Stämme gleich vertheilt erscheint. 2) Was die Aufführung der Stämme anlangt, so durfte weder der Stamm Levi fehlen *), noch die feste Zwölfzahl überschritten werden.

*) Richtig *Bengel:* „Nachdem die Levitischen Ceremonien abgethan sind, so findet sich Levi wieder in einem gleichen Stand mit seinen Brüdern ein. Alle sind Priester; alle haben den Zutritt, nicht einer durch den andern, sondern einer mit dem andern“. —

Doch war es unthunlich, Manasse und Ephraim unter dem Namen Joseph zusammenzuschliessen, weil jene beiden Zweige des ursprünglichen Stammes Joseph mit bedeutender Selbstständigkeit von Alters her den übrigen Stämmen zur Seite standen (*Ewald* u. A.). Auch wollte Joh. den Namen Ephraim, wegen der daran haftenden untheokratischen Erinnerung, überhaupt vermeiden; er setzte statt dessen den genau genommen auch den Bruderstamm Manasse einschliessenden (vgl. Num. 13, 11) Vaternamen Joseph (V. 8). Dass aber doch nicht dreizehn, sondern nur zwölf Stämme erscheinen, ist durch die Weglassung des Stammes Dan erreicht *). *Gomarus* (b. *Wetst.*), *Hartwig* und *Züll.* haben freilich *Δάν* anstatt *Μανασσῆ* gesetzt, eine Willkühr, welche nicht einmal durch die unbedeutenden Codd. 9. 13 entschuldigt ist, weil diese *Δάν* statt *Γάδ* bieten (vgl. auch *Matth.*), und welche dem ausdrücklichen Zeugnisse von *Iren.*, *Orig.*, *Andr.* u. A. widerstreitet. Ebenso wenig gilt die Spielerei mit dem Namen Manasse, indem das Etymon dieses Namens (נָשָׁה oblitus est) andeuten soll, dass hier ein anderer Name, nämlich Dan, vergessen oder eigentlich nicht vergessen, sondern „auf verborgene Weise eingeschlossen, untergesteckt" sei (*Beng.*, *Eichh.*). Die absichtliche Auslassung des Stammes Dan wird namentlich von den Kirchenvätern dadurch erklärt, dass aus diesem Stamme der Antichrist kommen solle (vgl. Gen. 49, 17. *Beda*, *Andr.*, *C. a Lap.*, *Stern*), was aber Joh. nirgends andeutet. Andere haben an die Götzendienerei der Daniten erinnert (Jud. 18. *Wetst.*, *Vitr.*, *Hengstb.*); aber auch die alte Sünde des Stammes kann kein Grund sein, alle Glieder desselben von dem ewigen Leben auszuschliessen. Die Vermeidung des „stinkend" gewordenen Namens Ephraim (*Hengstb.*) spricht auch keineswegs für diese Ansicht, weil ja doch der allerdings absichtlich nicht Ephraim, sondern Joseph genannte Stamm seine 12000, gleich den übrigen, stellt. Der einfachste Grund, den Stamm Dan nicht zu nennen, liegt vielmehr darin, dass derselbe schon lange vor der Zeit des Joh. ausgestorben war (*Grot.*, *Ewald*, *de Wette*, *Ebrard* u. A.), wenn gleich die bestimmtere Angabe der jüdischen Tradition, dass nur noch die Familie Husim von dem Stamme Dan übrig geblieben sei (vgl. *Grot.*), nichts weiter als eine Erinnerung an Gen. 46, 23 sein mag.

*) Vgl. überhaupt *Heinrichs*, Excursus III. Cur in recensu tribuum Israel. c. 7, 5—8 nulla tribus Daniticae mentio fiat (II, 228 sqq.). —

Schon 1 Chron. 4 fll. wird der Stamm Dan, welcher 1 Chron. 2, 1 fll. nicht übergangen ist, ausgelassen. Vgl. auch Deut. 33, wo die kleinen Stämme Simeon und Isaschar fehlen. — In der Reihenfolge hat man nur durch Künstelei, die oft zur reinen Spielerei geworden ist, eine consequente Absicht und eine mystische Bedeutung finden können. *Beda* z. B. erklärt, wegen des geheimen Sinnes der Namen: Post Judam ergo Ruben, i. e. post exordia divinae confessionis et laudis profectio sequitur actionis (Ruben = videns filium; filii = opera). Erträglich ist noch die Meinung von *Hengstb.* (vgl. *Vitr.* u. A.), dass absichtlich die Söhne der Frauen und die der Mägde durcheinander gemischt seien, um anzudeuten, dass in Christo kein irdischer Unterschied gilt. Aber auch *Grot.* kann von seinem Standpuncte aus sagen: Nullus servatur ordo, quia omnes in Christo pares (vgl. auch *C. a Lap.*, *Calov*, *de Wette* u. A.). Natürlich ist, dass Juda voransteht, weil aus dem Stamme der Herr ist (5, 5. Hebr. 7, 14. *Beda*, *Beng.*, *Rinck*, *Ebrard* u. A.). Danach folgt Ruben, welcher als Erstgeborener hätte voranstehn können (vgl. auch 1 Chron. 5, 1). Die folgenden Namen sind ohne weitere Absicht aufgeführt; nur am Schlusse steht Benjamin, als der Jüngste, zuletzt und, aus alttestamentlicher Erinnerung (Gen. 35, 24. 46, 20. 21. Deut. 27, 12. Num. 1, 10. 11. 1 Chron. 2, 2), mit Joseph zusammen *). —

V. 9. *Μετὰ ταῦτα εἶδον κτλ.*) Die ganze Vision V. 9—17 folgt allerdings auf die vorhergehende, aber sie ist durchaus nicht, was die Bedeutung derselben anlangt, von der vorhergehenden zu trennen — gegen *de Wette*, welcher die Vision proleptisch oder ideal nennt, weil hier Joh. (vgl. 11, 15 fll. 14, 1 fll. 13. 15, 2 fll.) „von den Entwickelungen, die er in der irdischen Welt schaut, im Voraus auf die selige Vollendung hinblicke," wobei gar nicht weiter zu fragen sei, wie die Geretteten in den Himmel kommen, ob durch den Tod oder sonstwie. Aber wenn auch die Vision ihrem Inhalte nach proleptisch ist, so muss sie doch an der Stelle, wo sie sich befindet, im Zusammenhange der ganzen Apok. ihre Bedeutung und Berechtigung haben; und diese entspricht dem Parallelismus, in welchem die zweite Vision von Kap. 7 zu der ersten steht. S. d. allgem. Bemerk. zu Kap. 7. — *ὄχλον πολὺν κτλ.*) Im Gegensatze zu der durch eine bestimmte Zahl vorgestellten Schaar aus Israel (V. 4 fll.)

*) Auffallend ist dass im Cod. Sin. nicht nur Gad und Simeon vergessen, sondern auch Joseph und Benjamin umgestellt sind. —

erscheint hier der grosse Haufe aus jeglichem Volk und allen Stämmen und Zungen als unzählbar. Der textmässige Gegensatz darf nicht dadurch beseitigt werden, dass man, jene 144000 mit diesem grossen Haufen identificirend, die Unzählbarkeit für eine relative ausgiebt, womit dann stimmen soll, dass Joh. V. 4 die Zahl der Versiegelten *hört,* weil dieselben *für ihn* unzählbar seien (*Hengstb.*); diese Auskunft ist aber mit den Worten V. 9 (*ὃ ἀριϑμ. αὐτ. οὐδεὶς ἠδ.*; vgl. wegen des *ὃν* — *αὐτὸν* V. 2) unverträglich. Auch *de Wette's* Bemerkung, dass V. 4 durch die Zahlbestimmung die Idee der Auswahl mit dem Gegensatze der Verwerfung, V. 9 aber nur das zum Ziele der Seligkeit Gelangtsein, ohne diesen Gegensatz, dargestellt sei, ist unzutreffend, weil die Vorstellung der Auswahl an beiden Stellen gleicherweise im Texte liegt, indem wie die 144000 *aus* Israel sind (*ἐκ πασ. φυλ. υἱ. Ἰσρ. ἐκ φυλ. Ἰούδ. κτλ.*), so der unzählbare Haufe *aus* allem Volk (*ἐκ παντ. ἐϑν.*). Der wesentliche Unterschied liegt darin, dass der Gesichtskreis, welcher V. 4 nur Israel einschloss, jetzt schlechthin alle Völker und Stämme, Heiden und Juden, die Menschheit in ihrer Gesammtheit umfasst. Dies besagt die zweite Formel mit ihren vier Kategorien, welche auch mit ihrer Zahlbedeutung nach allen Seiten hingreifen (vgl. 5, 9). — *ἑστῶτες* — *περιβεβλημένους κτλ.*) Der Plur. neben dem Collectiv ist ohne Schwierigkeit (*Winer*, S. 457); aber auch die Härte, dass durch das nominativische *ἑστῶτες* das Satzglied *ἑστ.* — *ἀρνίου* ausser Construction gesetzt wird, während die folgenden Worte *περιβεβλημένους κτλ.* wiederum auf die ursprüngliche Satzanlage (*εἶδον ὄχλον πολύν*) einlenken, ist für die Sprachweise der Apok. nicht unerträglich. Das Stehen vor dem Throne Gottes und des Lammes (vgl. V. 15. 22, 3) zeigt die ewige Gemeinschaft mit Gott und dem Lamme an *), deren himmlische Herrlichkeit und selige Freude auch durch die weissen Gewänder (vgl. 6, 11) und die Palmenzweige in den Händen der Vollendeten ausgedrückt ist. Wegen der *φοίνικες* an ein himmlisches Laubhüttenfest, als ein Fest ewiger Erntefreude, zu denken (vgl. *Vitr.*, *Eichh.*, *Heinr.*, *Hengstb.*, *Böhmer*), ist kein Grund; wenn man aber auch bei V. 15 (*σκηνώσει ἐπ' αὐτούς*) an das Wohnen in Laubhütten und bei V. 17 (*ἐπὶ ζωῆς πηγὰς ὑδάτων*) daran erinnert hat, dass (vgl. *Winer*, RWB. II, 9)

*) *Grot.*, welcher überhaupt an die grosse Zahl der Christen in Syrien denkt, bemerkt zu *ἑστῶτες κτλ.*: i. e. mentem habentes non ad terras depressam, sed ad coelestia evectam.

während des Laubhüttenfestes ein Priester täglich aus der Quelle Siloa Wasser schöpfte, um es neben dem Altare auszugiessen, so heisst das ganz Fremdartiges herbeiziehn (gegen *Vitr.*, *Hengstb.* u. A.). Auf der andern Seite ist aber auch die Beziehung auf die Palmzweige, welche die Sieger in griechischen Kampfspielen, neben Palmkränzen, trugen (*Pausanias*, Arcad. 48: *οἱ δὲ ἀγῶνες φοίνικος ἔχουσιν οἱ πολλοὶ στέφανον· εἰς δὲ τὴν δεξιὰν ἐστὶ καὶ πανταχοῦ τῷ νικῶντι ἐστιθέμενος φοῖνιξ.* b. *Wetst.*), zu bestimmt (gegen *Ewald* u. A.). Es reicht völlig aus, ohne jede speciellere Beziehung, die Palmzweige als ein Zeichen festlicher Freude anzusehn (vgl. Joh. 12, 13. 1 Macc. 13, 51). — *κ. κράζουσι φωνῇ μεγάλῃ*) Die Stärke der Stimme, ohnehin den Himmlischen eigen (vgl. V. 2), entspricht dem Drange ihrer Freude und Dankbarkeit (vgl. *C. a Lap.*). — *ἡ σωτηρία κτλ.*) Sie lobsingen als solche, welche der *σωτηρία* vollkommen theilhaftig geworden sind, und schreiben dieselbe zu ihrem Gotte, der auf dem Throne sitzt, als dem letzten Urheber, und dem Lamme, als dem Mittler. Die *σωτηρία* ist nicht überhaupt victoria (*Eichh.*), sondern die ganze Summe des Heils, welche die Seligen nun vollkommen haben, nachdem sie aus aller Noth, Versuchung, Sünde und Tod entnommen und vor das Angesicht ihres Gottes gelangt sind (vgl. V. 9. 15. 21, 4). Mit Unrecht erklärt *Grot.* *ἡ σωτηρία* metonymisch (= gratias ob acceptam salutem). Das Danken geschieht vielmehr dadurch, dass die *σεσωσμένοι* die ihnen gegebene *σωτηρία* ihrem Gotte, als dem *σωτήρ*, zuschreiben. —

V. 11. 12. Alle Engel (vgl. 5, 11, wo eine unzählbare Menge in ähnlicher Weise auftritt) setzen respondirend den Lobspruch V. 10 fort. — *εἱστήκεισαν* — *καὶ ἔπεσαν κτλ.*) Sie standen schon („hatten sich gestellt —") während der V. 9. 10 beschriebenen Scene; jetzt fallen sie nieder (vgl. 5, 14. 11, 16). — *Ἀμήν*) Die Engel schliessen zuvörderst den Lobgesang der Menschen V. 10 ab (*C. a Lap.*, *Beng.*, *Heinr.*, *Ew.*, *Hengstb.*), um dann denselben in ihrer Weise weiterzuführen: *ἡ εὐλογία κτλ.* Willkührlich bemerkt *Bengel*, dass der siebenfache Lobspruch auf die sieben Posaunen hinziele und also bei der Posaune des ersten Engels die *εὐλογία*, bei der des zweiten Engels die *δόξα* walte u. s. w. Ebenso willkührlich *Hengstb.*: die *εὐλογία*, welche 5, 12 den Beschluss mache, stehe hier voran zum Zeichen, dass die gegenwärtige Lobpreisung an jene angeknüpft sei — aber wieviel liegt zwischen 5, 12 und 7, 12! — Die sonderbare Erklärung des *Grot.* zu V. 11: Nam et

apostoli, qui Hierosolymis fuerunt, et Presbyteri una erant egressi, im Zusammenhange mit seiner Beziehung von V. 9 fll. auf die Christenmenge in Syrien, ist nur zu verstehn, wenn man sich an seine Bemerkungen zu 4, 4. 6 fll. erinnert. —

V. 13—17. Die zweite Hälfte des Gesichts enthält eine ausdrückliche Deutung der ersten Hälfte V. 9 fll. — Dass einer von den Aeltesten es ist, welcher diese Deutung giebt (vgl. 5, 4) entspricht der Idee dieser Aeltesten, als der Repräsentanten der Gemeine (vgl. 4, 4), deren unzählbare Masse hier in himmlischer Herrlichkeit erscheint (vgl. *Ebrard*). — *ἀπεκρίθη*) bezeichnet, wie עָנָה (Cant. 2, 10. *Ew.*), das Reden auf eine gegebene Veranlassung (Matth. 11, 25; vgl. dazu *Meyer*), welche aber nicht bloss in einer bestimmten Frage liegen kann. Hier kann sich das *ἀποκρίνεσθαι* auf das (unausgesprochene) Verlangen des Joh., etwas Genaueres über die V. 9 erschaute Menge zu erfahren, beziehn (*Beng.*, *Hengstb.*); aber selbst ohne eine solche unausgesprochene Frage des Joh. anzunehmen, genügt die einfache Beziehung auf das Factum der Vision V. 9 fll., als die Veranlassung der Rede des Aeltesten. Die dialogische Form (*de Wette*; vgl. Jer. 1, 11 fll. Sach. 4, 1 fll.) mit ihrer anschaulichen Lebendigkeit dient dazu, den Punct, auf welchen es ankommt, zu markiren; denn indem der Aelteste nach dem fragt, was er erklären will (Interrogat ut doceat. *Beda*, *C. a Lap.*, *Aret.* u. A.), bringt er den Joh. zu der Antwort, welche das Geständniss der eignen Unwissenheit und das Verlangen nach Aufklärung in sich schliesst. So folgt denn die mit Spannung erwartete Erklärung V. 14 fll. — *τίνες εἰσὶν καὶ πόθεν ἦλθον*) Der Aelteste hebt die beiden Puncte hervor, nach welchen natürlicherweise ein Unbekannter zunächst gefragt wird (vgl. Jon. 1, 8. *Virg.* Aen. VIII, 114: Qui genus? unde domo? Mehr der Art b. *Wetst.*). Beide Fragen finden auch V. 14 ihre Antwort, freilich nicht in äusserlichem Sinne, als wenn es sich um Namen, Stand, Vaterland u. dgl. handelte, sondern so dass das innere Wesen der Erscheinung erklärt wird. — Die Anrede *κύριέ μου*, welche überall eine wirkliche Ehrerbietung ausdrückt — auch wo das *μου*, welches diese Beziehung noch ernstlicher macht, fehlt (Sach. 1, 9. 4, 4. 5. 13. Gen. 23, 6. 11. 31, 35. Num. 12, 11. Joh. 12, 21. 20, 15) — hat im Munde des Joh. ihr volles Recht, weil er einem himmlischen Wesen gegenübersteht, dessen Ueberlegenheit er ja auch in dem unmittelbar vorliegenden Falle anerkennt: *σὺ οἶδας*. Damit besagt Joh. nicht: ich weiss es zwar auch, aber Du weisst es besser (*Ebrard*),

sondern: ich weiss es nicht, möchte es aber von Dir hören, da Du es weisst (*Beng.*, *Ew.*, *de Wette*, *Hengstb.*). — *οἱ ἐρχόμενοι*) Unrichtig *Ew.* I. (qui modo huc advenerunt), *Ebrard* u. A.: die Gekommenen. Das *Praes.* ist festzuhalten (*Beng.*, *Züll.*, *de Wette*, *Hengstb.*, auch *Ew.* II.), wie es allein der Idee der ganzen Vision entspricht (vgl. die Vorbemerk. zu Kap. 7); denn es werden nicht Einzelne, etwa Märtyrer (vgl. das *ἐκ τ. θλίψ. τ. μεγ.* und das *ἔπλυναν κτλ.*), vorgestellt, sondern dem Seher wird im Voraus eine Anschauung von der endlichen Herrlichkeit *aller* treuen Gläubigen gegeben, indem dieselben ihm so gezeigt werden, wie sie, nachdem die grosse Trübsal der letzten Tage vollendet sein wird, vor dem Throne Gottes und des Lammes stehen werden (V. 9 fll.). Die Erklärung des Aeltesten, in welcher man das Praes. *ἐρχόμενοι*, den Aor. *ἔπλυναν, ἐλεύκαναν* (V. 14), wiederum das Praes. *εἰσὶν, λατρεύουσιν*, endlich die Futura *σκηνώσει* – *ἐξαλείψει* (V. 15 – 17) gleicherweise beachten muss, ist in ihrer Fassung nur dadurch verständlich, dass die Wirklichkeit mit dem Geschauten noch nicht zusammenfällt. Die Vision zeigt jene Schaaren, wie sie schon vor Gottes Throne *sind* und ihm *dienen* (*εἰσὶν, λατρεύουσιν*. V. 15. Praes.); es sind die, welche (in ihrem irdischen Leben) ihre Kleider in dem Blute des Lammes *gewaschen haben* (*ἔπλυναν, ἐλεύκαναν*. V. 14. Aor.). Von demselben Standpunkte aus giebt das Praes. *ἐρχόμενοι* die Vorstellung, dass jene vor den Augen des schauenden Propheten daherkommen und vor dem Throne Gottes sich sammeln. Denn es scheint concinner den bis V. 15ᵃ (*ἐν τ. ν. αὐτ.*) in allen übrigen Momenten durchblickenden Standpunkt der Vision auch bei dem Praes. *ἐρχόμενοι* festzuhalten, als (*Züll.*, *Hengstb.*) dies *ἐρχόμενοι* in der Bedeutung eines Fut. zu nehmen und darauf zu beziehn, dass in der Wirklichkeit jene Menge noch auf Erden war und erst kommen sollte. Hiegegen spricht insbesondere die Verbindung mit dem Aor. *κ. ἔπλυναν*. Aber von V. 15ᵇ (*καὶ ὁ καθήμ. κτλ.*) an redet der Aelteste von dem Standpuncte nicht der Vision, sondern der Wirklichkeit aus. Jener ganzen Menge, welche in der Vision schon in der endlichen Herrlichkeit dem Joh. sich darstellt, liegt doch in der That, weil sie in der Wirklickheit annoch auf Erden sind, erst die grosse Hoffnung vor, von welcher der Aelteste redet: *ὁ καθ. ἐπὶ τ. θρ. σκηνώσει ἐπ᾽ αὐτ., οὐ πεινάσουσιν κτλ.* Es ist auch durchaus angemessen, dass die Erklärungsrede im Anfang den Standpunct der Vision behält, und dass erst am Schluss die eigentliche Sachlage durchschlägt. — *ἐκ*

τῆς θλίψεως τῆς μεγάλης) Nicht allein wegen des bestimmten Artikels und wegen des auszeichnenden Prädicates *τ. μεγάλης*, sondern auch wegen der Beziehung der ganzen Vision von V. 9 an ist es unmöglich, „die ganze Trübsal" ganz allgemein von „aller Mühe und Arbeit auf Erden" (Gen. 5, 20. 3, 16 fll. *Beng.*) zu verstehn; nothwendig ist vielmehr die eschatologische Beziehung, indem die Matth. 24, 21 von dem Herrn angekündigte und demgemäss auch von Joh. geweissagte *θλῖψις*, welche nach 6, 17 — also im siebten Siegel — zu erwarten ist, von welcher auch schon 6, 12—17 die unmittelbaren Vorzeichen beschrieben sind, gemeint ist (vgl. *Ewald, de Wette, Hengstb., Ebrard*). Die ganze Vision (V. 9 fll.) stellt also vor Augen, dass — gleichwie die Versiegelten aus Israel (V. 1 fll.) — die unzählbare Menge aller Gläubigen aus allen Völkern in jener grossen Trübsal dennoch treu bleiben und deshalb zur himmlischen Herrlichkeit gelangen werde. — *καὶ ἔπλυναν — ἀρνίου*) Ueber die durch den Aor. ausgedrückte Beziehung s. zu *οἱ ἐρχόμενοι*. Zur Sache selbst bemerkt *Beda:* Non de solis martyribus dicit, illi enim sanguine proprio lavantur. Richtig hat er also schon (vgl. *Beng., de Wette, Hengstb., Ebrard, Bleek*, auch *Ew.* II.) die auf der Hand liegende Vorstellung, welche selbst durch den Ausdruck *τ. ἀρνίου* markirt ist (vgl. 5, 6), erkannt, dass die Reinheit der Gewänder durch das (versöhnende und erlösende) Blut Christi, als des Lammes Gottes, hervorgebracht ist (vgl. 1, 5. Ephes. 5, 25 fll. 1 Joh. 1, 7). Aber die auch von *Beda* im Allgemeinen anerkannte Vorstellung von der reinigenden Kraft des Martyriums wird nicht nur von Auslegern wie *N. de Lyra,* welcher das Blut des Lammes für das Blut der Märtyrer hält — quia est sanguis membrorum ipsius — sondern sogar von *Ew.* I, offenbar wegen seiner irrigen Beziehung von V. 9 fll. auf Märtyrer, in den Text eingetragen, indem er anmerkt: sanguine Christi i. e. caede, quam ob Christi doctrinam Christi et in hac re exemplar secuti passi sunt, caet. Gegen die Natur des Bildes ist es übrigens, wenn *Hengstb.* das *Waschen* von dem *Weissmachen* unterscheiden, nämlich jenes auf die Sündenvergebung, dieses auf die Heiligung beziehen will; vielmehr ist ein solches Waschen, durch welches die Gewänder weiss geworden sind, bezeichnet. Zu beachten ist aber der feine Zug ächter Ethik, welcher darin liegt, dass die, welche (in ihrem irdischen Leben) ihre Kleider weiss gewaschen haben im Blute des Lammes, in jenem Leben mit weissen Kleidern angethan erscheinen (vgl. 3, 4. 19, 8). Auch das V. 15 Fol-

gende, in seinem Anschluss mit *διὰ τοῦτο*, ruht auf der angedeuteten Grundanschauung: jene Schaaren könnten nicht vor Gottes Throne stehn, von ihm selbst überschattet, wenn sie nicht ihre im Blute des Lammes weiss gemachten Gewänder unbefleckt durch die Versuchung der grossen Trübsal hindurchgetragen hätten. — Ueber die Zeitformen des Praes. (*εἰσὶν, λατρεύουσιν*. V. 15ᵃ) und das Fut. (*σκηνώσει κτλ.* V. 15ᵇ—17) s. zu *οἱ ἐρχόμενοι* (V. 14). Die ganze Rede V. 15—17 auf irdische Zustände zu beziehn (*Grot.* zu V. 15: Hic, Pellae, eos Deus tutos praestabit ab omnibus illis malis, quae Judaeos contumaces manent maxima; zu V. 16: Habebunt, unde vivant), ist so handgreiflich gegen den Wortlaut, dass die ganze Auffassung von Kap. 7, welche solche Ungereimtheiten mit sich bringt, sich selbst widerlegt. — *εἰσιν ἐνώπιον τοῦ θρόνου τ. θ.*) Schon dies, dass sie da sind, ist Seligkeit. Vgl. 4, 4. 21, 3. 22, 4. Joh. 17, 24. 1 Joh. 3, 2. Phil. 1, 23. 1 Cor. 13, 12. — *καὶ λατρεύουσιν κτλ.*) Vgl. 4, 8 fll. 5, 8 fll. 22, 3. Es ist die Herrlichkeit des priesterlichen Dienstes im Himmel; daher: *ἐν τῷ ναῷ αὐτοῦ* (vgl. das *ἱερεῖς* 1, 6. 5, 10, welches schon für das irdische Leben der Gläubigen gilt). — *ἡμέρας καὶ νυκτός*) More nostro loquens aeternitatem significat (*Beda*). — *καὶ ὁ καθήμενος — σκηνώσει ἐπ' αὐτούς*) Im Anklang an Lev. 26, 11. Jes. 4, 5. Ezech. 37, 27 (*de Wette, Hengstb.* u. A.) wird hier (vgl. 21, 3) die ewige, unmittelbare, persönliche Gegenwart des in seiner Herrlichkeit thronenden Gottes, und eben darin die Seligkeit und Herrlichkeit der vollendeten Gläubigen, beschrieben: die Schechinah Gottes über ihnen, aber nicht mehr wie in irdischer Verhüllung durch die Rauch- oder Feuersäule, sondern in himmlischer Unmittelbarkeit, so dass das *σκηνοῦν* des Thronenden mit dem *εἶναι ἐνώπιον τοῦ θρόνου τ. θ.* der Seligen zusammenstimmt. Auch die weitere Schilderung der himmlischen Leidlosigkeit (V. 16) und der ewigen Erquickung und Tröstung (V. 17. Vgl. 21, 4) wird mit altprophetischen Zügen gegeben; vgl. Jes. 49, 10. 25, 8. — *πᾶν καῦμα*) nach dem speciellen *ὁ ἥλιος*, ist allgemein: keinerlei Hitze, welche es auch sei, z. B. des Gluthwindes (*de Wette*). — *ὅτι τὸ ἀρνίον κτλ.*) Jes. 49, 10 lautet die Begründung: „denn (falsch LXX: *ἀλλά*) *ihr Erbarmer* wird sie leiten (falsch LXX: *παρακαλέσει*), und zu Wasserquellen sie führen“ (ungenau LXX: *καὶ διὰ πηγῶν ὑδάτων ἄξει αὐτούς*). Indem statt dessen (vgl. *de Wette, Hengstb., Ebrard*) Joh. schreibt *τὸ ἀρνίον κτλ.*, bezeichnet er die Mittlerschaft Christi, des Lammes, durch dessen Blut insbesondere (vgl. 5, 9) die

Gläubigen dahin gekommen sind, wo sie nun stehn, und welcher auch dort die Seinigen (vgl. 14, 1 fll.) weidet und zu den Lebenswasserquellen führt. Eine Erinnerung an die Mittlerstellung des Lammes liegt ohnehin in der Bezeichnung *τὸ ἀνὰ μέσον τοῦ θρόνου.* Diese Formel ist unmöglich mit dem *ἐν μέσῳ τοῦ θρόνου* 5, 6 völlig gleichbedeutend, wie *de Wette* will, weil dort die Stellung des Lammes gar nicht „inmitten des Thrones“ ist, sondern: „inmitten des Thrones und der vier Wesen und inmitten der Aeltesten“ (s. zu d. St.); hier aber wird die Stellung des Lammes, ganz abgesehn von dem Umkreise der vier Wesen und der Aeltesten, allein in Beziehung auf den Thron beschrieben. Nur im Widerspruch mit 5, 6 darf die gegenwärtige Angabe nicht stehn. *Ewald's* Erklärung: versus medium throni i. e prope thronum, throno divino imminens ist zu ungenau und lässt die eigenthümliche Bedeutung des *ἀνὰ μέσον* nicht erkennen, obwohl die Uebersetzung versus medium throni völlig richtig ist (gegen *Hengstb.*, welcher die oberflächliche Uebersetzung „zwischen, inmitten“ vertheidigt). Die Schwierigkeit der Vorstellung liegt darin, dass, während sonst das *ἀνὰ μέσον* sich auf eine Menge (Matth. 13, 25. Marc. 7, 31. Jes. 57, 5), oder wenigstens auf zwei Theile, nach deren Mitte hin etwas gerichtet ist (vgl. *Winer*, S. 355), bezieht (Exod. 11, 7. Ezech. 22, 16. 1 Reg. 5, 12. Jud. 15, 4. LXX; auch 1 Cor. 6, 5; vgl. dazu *Meyer*), hier *ἀνὰ μέσον* zu dem einheitlichen Begriff *τοῦ θρόνου* gesetzt ist, so dass das einfache „zwischen,“ welches zur Noth dem *ἐν μέσῳ* 5, 6 entsprechen kann, hier ganz unstatthaft ist. Die Lösung der Schwierigkeit liegt aber auf dem von *Ewald* gewiesenen Wege: das Lamm hat seine Stelle so, dass es nach der Mitte des Thrones hingerichtet ist; es steht also mitten vor dem Throne (*Ew.* II.: an der Mitte des Stuhles), eine Angabe, welche ganz zu der Schilderung 5, 6 stimmt. Mag nun aber das Lamm mitten vor dem Throne Gottes, oder mag es mitten in dem Kreise der Repräsentanten der Gläubigen, welche den Thron Gottes umringen, angeschaut werden, immer hat es dieselbe Stellung zwischen dem, der auf dem Throne sitzt, und den ringsum stehenden vier Wesen und 24 Aeltesten, d. h. sowohl die Gestalt des Lammes an sich als auch diese Stellung bezeichnet Christum als den versöhnenden Mittler. Deshalb ist es aber ebenso unanstössig, dass hier dem Lamme ein *ποιμαίνειν* und *ὁδηγεῖν* zugeschrieben wird — es ist doch die eigentliche Person, Christus, welcher als der Hirt der Seinigen verstanden wird (vgl. Ps. 23, 1. 1.

Petr. 2, 12. Joh. 10, 12) — wie die ganze Thätigkeit des Lammes 5, 7 fll. — ἐπὶ ζωῆς πηγὰς ὑδάτων) Die emphatische Voranstellung von ζωῆς ist ganz wie die von σαρκός 1 Petr. 3, 21 (*Beng.*). Zur Sache vgl. 22, 1. — καὶ ἐξαλείψει κτλ.) Vgl. 21, 4. Jes. 25, 8. Ohne viele Thränen kommen sie nicht durch die grosse Trübsal (V. 14); aber Gott selbst wird, wenn sie überwunden haben, ihre Thränen trocknen und ihr Weinen in Freude verwandeln (vgl. Ps. 126, 5 fl.). —

Kap. VIII.

V. 1. Statt ὅτε (*Sin.*) welches aus 6, 1. 3. u. s. w. stammt, lies ὅταν (A. C. *Lachm.*, *Tisch.*). — V. 3. ἵνα δώσει) So mit Recht *Lachm.*, *Tisch.*, nach A. C. *Sin.* Emendationen sind δώσῃ (*Elz.*, *Beng.*, *Griesb.*, *Matth.*) und δῷ (6. 9. al. b. *Wetst.*). — V. 7. Die Worte καὶ τὸ τρίτον τῆς γῆς κατεκάη, welche in dem *Elz.* Texte fehlen, sind nach entscheidenden Zeugen schon von *Beng.*, *Griesb.*, d. N. restituirt. — V. 9. διεφθάρησαν) So A. *Sin.* 10. 12. al. *Andr.*, Ed. Compl. Plant., Genev. *Beng.*, *Lachm.*, *Tisch.* Das διεφθάρῃ (*Elz.*) ist eine Emendation, nach Analogie von V. 7. — V. 11. ἐγένετο) So A. *Sin.* 2. 4. 6. al. *Beng.*, *Matth.*, *Lachm.*, *Tisch.* Falsch *Elz.*: γίνεται. — V. 13. ἀετοῦ) So schon *Beng.*, *Griesb.* Die Erleichterung ἀγγέλου (*Elz.*) hat gar keinen kritischen Werth. Doch haben manche Ausleger (*Vitr.*, *L. Twells* b. *Wolf* u. A.) für ἀγγέλου gesprochen, aus demselben Grunde, aus welchem nicht allein diese Aenderung, sondern auch die vereinzelte Variante ἀγγέλου ὡς ἀετοῦ (*Wetst.*) geflossen ist, nämlich weil die dem Adler beigelegte Function sich besser für einen Engel zu schicken schien (vgl. 14, 6). *Heinrichs*, welcher an der Richtigkeit der LA. ἑνὸς ἀετοῦ nicht zweifelte, wollte deshalb vor ἀετοῦ ein ὡς suppliciren und dann erklären: angelus celeritate aquilae pervolans coelum. *Sin.* hat ἀετοῦ ohne ἑνός. —

Aus dem jetzt eröffneten siebenten Siegel geht nicht, wie aus jedem der sechs ersten, eine einzelne Vision, sondern eine ganze neue Reihe von Visionen hervor, welche nicht allein unter einander in ähnlichem fortschreitenden Zusammenhange stehn, wie jene Siegel, sondern auch selbst wiederum am Ende in eine neue Reihe von Visionen auslaufen (11, 15 fll.). Nach Eröffnung des siebten Siegels entsteht eine halbstündige Stille im Himmel, während welcher sieben Engel erscheinen, welche Posaunen empfangen;

und indem dann, nach einer gewissen vorbereitenden Handlung eines andern Engels (V. 3 fll.), jene sieben Engel nach einander in ihre Posaunen stossen, stellen sich dem schauenden Propheten Scenen dar, welche — nach Analogie der aus den geöffneten Siegeln hervorgehenden Visionen — das, was geschehen soll, abbilden (vgl. 4, 1). Von einem Lesen der jetzt geöffneten Buchrolle (*Ew.* II.) ist auch hier nicht zu reden. —

V. 1. *ὅταν*) im Sinne von *ὅτε* (s. d. krit. Anmerk.), wie nicht selten bei den Byzantinern (*Winer*, S. 277). — *σιγὴ ἐν τῷ οὐρανῷ ὡς ἡμίωρον*) Das etwa (*ὡς*. Vgl. Joh. 1, 40. 6, 19. 11, 18. Marc. 5, 13. Luc. 8, 42) eine halbe Stunde währende Stillschweigen im Himmel tritt an die Stelle der noch 7, 10 fll. erschallenden Lobgesänge. Auch die Stimme des Aeltesten, welcher noch unmittelbar vor Eröffnung des siebten Siegels redete, verstummt. Als das Lamm das Buch mit den sieben Siegeln nahm, ertönte im Himmel Saitenspiel und Lobgesang (5, 8 fll.); auch bei der Eröffnung der ersten sechs Siegel ward es in mancherlei Weise laut (6, 1. 3. 5. 7. 9. 12); aber da das letzte Siegel geöffnet wird, entsteht eine tiefe Stille. Der Grund ist die bange Erwartung der Himmelsbewohner, welche nicht nur nach dem Voraufgang des sechsten Siegels jetzt der letzten, entscheidenden Katastrophe entgegensehn müssen, sondern auch aus der Erscheinung der sieben Engel und aus deren Ausrüstung mit Posaunen die Nähe jener Katastrophe abnehmen können. Die *σιγὴ ἐν τῷ οὐρανῷ* ist also eine tacita exspectatio et consideratio septem tubarum (*C. a Lap.*) und gehört, als ein Ausdruck von dem stupor coelitum, zu dem ornatus et dramaticae scenae *πρέπον* (*Eichh.*). So im Wesentlichen *Andr.*, *Areth.*, *Par.*, *Vieg.*, *Rib.*, *Aret.*, *Calov*, *Beng.*, *Ew.*, *de Wette*, *Stern*, *Ebrard*, welche alle in dem Hauptpuncte einig sind (vgl. auch *Grot.*, *Wetst.*, *Herder* u. A., welche übrigens die Beziehung des Ganzen verkennen), dass die *σιγὴ nicht* den ganzen Inhalt des siebten Siegels ausmacht, sondern dass vielmehr aus diesem letzten Siegel die ganze Reihe der Posaunengeschichte hervorwächst. Wird dies verkannt, wie von *Vitringa* und jüngst von *Hengstenb.*, so wird nicht allein der organische Zusammenhang der Visionen im Ganzen zerrissen — indem die „Gruppe der sieben Posaunen" unvermittelt neben der „Gruppe der sieben Siegel" (*Hengstb.*) erscheint — sondern es ergeben sich auch für die Auslegung im Ganzen und im Einzelnen völlig unerträgliche Resultate. *Hengstb.* deutet die *σιγὴ ἐν τ. οὐρ.:* als das Verstummen der Feinde Christi

und seiner Kirche, welches dem Heulen derselben (Matth. 24, 30) entsprechen und durch die Strafgerichte der vorhergehenden sechs Siegel verursacht sein soll. Und dabei wird das ἐν τῷ οὐρανῷ, welches allein stark genug ist, diese Auffassungsweise unmöglich zu machen, durch die Bemerkung beseitigt: „der Himmel kommt hier nur als Schaubühne in Betracht (4, 1. 12, 1). In der Wirklichkeit gehört das Schweigen der Erde an"! — Besser sucht *Vitr.* dem Texte zu genügen. Er widerlegt zuerst die Ansicht, nach welcher V. 1—6 der ganze Inhalt des siebten Siegels beschrieben sein soll (*Braun*, Select. Sacr. II, c. 1), durch die treffende Bemerkung, dass schon V. 2 die Posaunenengel auftreten und überhaupt V. 2—6 eine gewisse Vorbereitung zu V. 7 fll. enthalten. Während aber so *Vitr.* mit Recht sich scheut, V. 2 fll. von V. 7 fll. loszureissen, trennt er V. 1 von V. 2 fll., indem er V. 1 den Inhalt des siebten Siegels findet, d. h. den völligen, seiner prophetischen Bedeutung nach bis an das Ende der Welt reichenden Abschluss der Reihe der Siegelgesichte, welche in ihrer Art die ganze Weite der apokalyptischen Prophetie umspannen; woraus dann nothwendig folgt, dass die Weissagung mit dem ersten Posaunengesichte — welches dem ersten Siegelgesichte parallel geht u. s. w. — wieder von vorne anfängt. Die σιγὴ ἐν τ. οὐρ. bezeichnet nach *Vitr.*: Statum — periodae ecclesiae novissimae, quo ecclesia in pace, tranquillitate et copia omnium bonorum spiritualium triumphum ageret et celebraret de suis hostibus. Diese σιγή währet also in der That, obwohl sie dem Joh. wie eine halbe Stunde vorkommt (vgl. *Aret.*, *Bengel*, welcher Letztere das ἡμίωρον auf etwa 4 gemeine Tage berechnete), eine lange Zeit — wie *Lange* ganz consequent sagt: 1000 Jahre (vgl. auch *Beda*, *Hofmann* u. A.). Der Zusammenhang mit den Posaunengesichten liegt darin, dass hier Spiritus explicat, qua via quibusque gradibus Deus ecclesiam in illum statum produceret, indem nämlich jene Posaunengesichte beschreiben: mala Romano imperio, ecclesiae Christi inimico, in poenam destinata in ejusdem imperii totali exitio terminanda. Es sind zwei Hauptpuncte, welche dieser von *Vitr.* am besten vertretenen Auffassungsweise eigenthümlich sind, an welchen aber auch ihre Verkehrtheit offenbar wird, nämlich die Erklärung der σιγὴ ἐν τ. οὐρ. und die Bestimmung des Zusammenhanges mit den Posaunengesichten. Wird angenommen, dass das siebte Siegel nichts Anderes bringt, als jene σιγή — während doch sowohl nach dem Vorgang der ersten sechs Siegel, als auch nach dem zwischentretenden Kap. 7

eine gewisse Fülle bedeutungsreichen Inhalts zu erwarten ist — so muss sofort die im Contexte selbst weder motivirte noch irgendwie beantwortete Frage erhoben werden: was jene σιγή „bedeute," d. h. welches geschichtliche Factum, welcher Zustand der Welt oder der Kirche durch jene σιγή — deren allegorische Bedeutung vorausgesetzt wird — abgebildet sei. Und die willkührlich aufgeworfene Frage kann nur willkührlich beantwortet werden: die σιγή bedeute die Sabbathsruhe der Kirche nach den Plagen der ersten sechs Siegel (*Beda, Hofmann, Christiani*), initium quietis aeternae (*Victorin, Primas.*), die tausendjährige Ruhe vor dem letzten Ende (*Lange*), oder etwa — falls man in dem sechsten Siegel noch nicht so weit gekommen zu sein meint — die Ruhe der Kirche unter Constantin (*Laun., Brightm.*). Was jene σιγή „bedeute," haben auch Ausleger ganz anderer Art untersucht, selbst wenn sie formell richtig erkannten, dass das siebte Siegel nicht nur jene σιγή enthalte, sondern auch die sieben Posaunen mit sich bringe. Hieher gehören namentlich die Ausleger, welche auch Kap. 8 auf die Ereignisse des römisch-jüdischen Krieges beziehn. Nach *Grot.* ist die σιγὴ (ἐν τ. οὐρ.) die kurze Ruhe der Winde 7, 1 (die an den vier Ecken *der Erde* stehn!). *Wetst.* deutet genauer: Cum jam omnia ad defectionem Judaeorum spectarent, *brevis* quaedam *pausa* secuta est interventu Agrippae et pontificum (*Joseph.* B. J. II. 15, 2.), *Alcas.:* Insignis Christianorum tolerantia, qua silenter passi sunt persecutionem a Judaeis. Allen diesen Willkührlichkeiten gegenüber ist aber einfach am Texte festzuhalten, welcher sagt, dass bei der Eröffnung des siebten Siegels eine tiefe Stille im Himmel — wo das versiegelte Buch eröffnet wird — eingetreten sei, eine Stille, welche ebensowenig irgendetwas Irdisches „bedeutet," wie die Reden oder Gesänge, welche bei der Oeffnung der vorhergehenden Siegel im Himmel gehört wurden. Damit ist aber sofort die Einsicht gewonnen, dass die Himmelsbewohner eben wegen des eigenthümlichen Inhalts dieses Siegels eine solche Stille halten. Damit ist ferner die Auslegung vor dem zweiten Verstosse gegen den Context bewahrt, welchen nicht nur *Beda, Vitr.* u. A., sondern auch *Ebrard* u. A. sich zu Schulden kommen lassen, nämlich vor der Annahme einer Recapitulatio in der ganzen Reihe der Posaunengesichte. Denn was *Beda* ausdrücklich sagt (Nunc vero *recapitulat ab origine*, eadem aliter dicturus), das sagt im Wesentlichen nicht nur *Vitr.* (s. o.), sondern auch z. B. *Ebrard*, indem er urtheilt, dass in den Posaunen „*gleichsam* wieder rück-

wärts geschritten werde," indem nämlich „Classen und Arten von Strafgerichten, welche die Gottlosen allein treffen *), und zwar nicht erst nach oder mit dem sechsten Siegel, sondern *auch schon vorher*," geschildert würden. Im exegetischen Princip steht diese Auslegung auf einer Linie mit der eines *N. de Lyra*, welcher kraft der Theorie von der Recapitulatio erklärt, dass nun der Kampf der Kirche gegen die Ketzer geschildert werde, nachdem (bis 6, 17) der Kampf derselben gegen die Tyrannen, die heidnischen Bedrücker, dargestellt sei. Danach kann denn die Auslegung bei den Posaunengesichten wiederum in die Jahrhunderte der Kirchengeschichte zurückgehn, aus welchen nach einer andern Seite hin schon zu Kap. 6 allerlei Facta zusammengesucht sind, um die Erfüllung der Weissagung aufzuzeigen. Die einzige scheinbare Veranlassung, welche der Context zu der Annahme giebt, dass die Posaunengesichte wieder vor das sechste Siegel zurückführen — eine Annahme, welche dann nicht nur zu der weitern Bestimmung, dass die einzelnen Posaunen irgendwie mit den einzelnen Siegeln zusammenfallen, sondern auch zu den zahl- und masslosen Versuchen, die Erfüllung der einzelnen Posaunengesichte in historischen Ereignissen zu finden, geführt hat — liegt darin, dass die letzte Katastrophe, das äusserste Ende, dessen Darstellung nach Kap. 6. und 7. in dem siebten Siegel zu erwarten ist, sogleich wenigstens noch nicht erscheint **). Die hier von manchen Auslegern ergriffene Auskunft aber, den Inhalt des siebten Siegels auf V. 1 zu beschränken und die σιγὴ ἐν τ. οὐρ. von der ewigen Ruhe der vollendeten Kirche oder gar von dem ewigen Verstummen der gerichteten Feinde zu verstehn, hat sich als verfehlt erwiesen. Doch lösst sich jene Schwierigkeit bei der schon von *Ewald, Lücke, de Wette, Rinck* (vgl. auch *Beng.*) gewonnenen Einsicht in die absichtsvolle, kunstreiche Anlage des ganzen Buchs, welches hier eben dadurch, dass es aus dem letzten Siegel eine neue Visionenreihe hervorgehn lässt, die Geduld der Heiligen, die auf den Tag

*) Vgl. dagegen oben die allgemeinen Bemerkungen zu Kap. 7.

**) Andere Gründe, wie der von *Ebrard* geltend gemachte: „Wie können Sonne und Mond zum Drittheil verdunkelt werden (8, 12), nachdem sie zuvor schon all ihr Licht verloren haben" (6, 12)? — woraus folgen soll, dass 6, 12 in der That *hinter* 8, 12 gehöre — sind sogar auf dem eignen Standpunkte zu widerlegen. Denn gegen *solche* Bedenken darf man sagen: Wie kann 6, 12 von dem *ganzen* Monde die Rede sein, wenn 8, 12 schon ein Drittheil verdunkelt ist?

des Herrn warten sollen, übt (vgl. 13, 10. 14, 12), zugleich aber die durch den Verlauf der ersten sechs Siegel erregte und durch das ganze Kap. 7, wie durch die bei der Eröffnung des siebten Siegels eintretende Stille bestärkte Erwartung, dass in diesem letzten Siegel die schliessliche Vollendung kommen werde, keineswegs täuscht, indem wirklich im siebten Siegel, wenngleich erst durch eine lange Reihe von Visionen, in deren Kette die Posaunengesichte selbst nur die ersten Glieder bilden, endlich der völlige Abschluss enthüllt wird (vgl. Einl. S. 12 fll.).

V. 2. *καὶ εἶδον*) Mit derselben Formel hat Joh. angezeigt, was die früher geöffneten Siegel ihn schauen liessen (vgl. 6, 1. 2. 5. 8. 12). Was er V. 2—6 beschreibt, hat er also nicht nach Beendigung des Stillschweigens V. 1 (*Ebrard*), sondern während desselben (*Aret.*, *Herd.*, *Rinck*) geschaut. Die ganze Scene ist lautlos, bis V. 5 durch das auf die Erde geworfene Feuer Donner und Stimmen (von unten, von der Erde her) erweckt werden, welche dann, die Stille im Himmel unterbrechend, gleichsam das Signal für die Engel geben, die schon V. 2 erhaltenen Posaunen zu gebrauchen. — *τοὺς ἑπτὰ ἀγγέλους, οἳ ἐνώπιον τοῦ θεοῦ ἑστήκασιν*) Doppelt falsch *Luther:* „sieben Engel, die da traten vor Gott." Die Worte sind, wie sie lauten, durchaus nicht anders zu verstehn, als so, dass Joh., ganz wie Tob. 12, 15 (*ἐγώ εἰμι Ῥαφαήλ, εἷς ἐκ τῶν ἑπτὰ ἁγίων ἀγγέλων οἳ προσαναφέρουσι τὰς προσευχὰς τῶν ἁγίων καὶ εἰσπορεύονται ἐνώπιον τῆς δόξης τοῦ ἁγίου*), von bestimmten sieben Engeln redet, welche — in einem gewissen Vorzuge vor allen übrigen — vor Gott stehen. „Erzengel" (*de Wette*, *Stern*) werden sie nicht genannt. Mit den sieben Geistern Gottes (4, 5) kann man dieselben nur dann identificiren (*Aret.*, *Ewald*), wenn man jenen Ausdruck missversteht. Wenn aber *Hengstb.* und *Ebrard* behaupten, die Siebenzahl der Engel, die vor Gott stehn, sei nur um der sieben Posaunen willen gesetzt und hindere nicht, auch weit mehr als gerade sieben Engel zu denken, welchen das eigenthümliche Vorrecht des „Stehens vor Gott" zukomme, und wenn *Ebrard*, um dem dabei widersprechenden Artikel eine andere Wendung zu geben, die sieben Engel V. 2 den vier Engeln 7, 1 entgegenstellen will, so sind das nur vergebliche Ausflüchte, um der unzweideutig ausgesprochenen Vorstellung von bestimmten sieben vor Gott stehenden Engeln zu entgehen. Die Aelteren, wie *Luth.*, *Vitr.*, erreichten dasselbe bequemer, indem sie den Artikel für eine hebräische Abundanz ansahen; doch haben auch manche (*C. a Lap.*,

Beng.) den textmässigen Gedanken unbefangen anerkannt. — *καὶ ἐδόθησαν αὐτοῖς ἑπτὰ σάλπιγγες*) Die Absicht wird dem Joh. alsbald offenbar; vgl. V. 6. 7 fll. Den Himmelsbewohnern, welche nach Eröffnung des Siegels sehen, wie jenen vornehmsten Engeln Posaunen gegeben werden, ist schon im Voraus die ungeheure Bedeutung dieser Sache klar; daher eben ihre lautlose Stille. —

V. 3—5. *ἄλλος ἄγγελος*) Die hier wiederkehrende (vgl. 7, 2) Beziehung auf Christum (*Beda*, *Vieg.*, *Zeg.*, *Vitr.*, *Calov*, *Böhmer*) hat die grössten Willkührlichkeiten in der Deutung des Folgenden verursacht: dass man bei *ἔχων λιβ. χρυσ.* an die Selbstopferung Christi dachte (ipse factus thuribulum. *Beda*), dass man das *ἐγέμισεν κτλ.* V. 5 von der Fülle der Gottheit oder des Geistes in Christo verstand (Joh. 3, 34. Col. 2, 9. *Beda*), dass man das auf die Erde geworfene Feuer als gnädige Heimsuchung (Luc. 12, 49. *Beda*), als die Kraft des Evangeliums von der Liebe Gottes (*Calov*) und die *φωναί, βρονταί, ἀστραπαί* von den Reden, den Wundern Christi und (*σεισμός*) von der dadurch verursachten Bewegung unter den Zuhörern verstand (*Beda* u. A.). Der „andere Engel“ ist, ganz wie der 7, 2 genannte, für einen wirklichen Engel zu halten (so hier auch *Hengstb.*); doch giebt der Text durchaus keine nähere Bestimmung (gegen *Grot.*: Angelus precum ecclesiae). — *ἐστάθη ἐπὶ τοῦ θυσιαστηρίου*) Das *ἐπὶ* heisst nicht ohne Weiteres juxta (*Grot.*, *Beng.*; vgl. auch *Hengstb.*, *Ebrard* u. A.), sondern es bezeichnet mit anschaulicher Genauigkeit, dass der Engel sich so an den Altar stellte, dass er über denselben hervorragte (vgl. Amos 9, 1). — Die hier wie zu 6, 9 aufgeworfene Frage, ob der Altar als Räucheraltar (*Grot.*, *de Wette*, *Hengstb.*), oder als Brandopferaltar (*Vitr.*, *Beng.*, *Züll.*, *Hofm.*) zu denken sei, hat man nicht nur aus dem Contexte an sich, sondern auch aus dem anscheinenden Vorbilde Lev. 16, 12 entscheiden wollen; und *Ebrard* kommt so zu dem Urtheil, dass der V. 3ᵃ (*ἐπὶ τ. θυσιαστ.*) und V. 5 genannte Altar der Brandopferaltar, dagegen der „goldene Altar“ (V. 3ᵇ) der Räucheraltar sei. Aber wie die Frage selbst nicht ohne Willkühr ist, so sind auch die Antworten ohne hinlänglichen Grund im Contexte, in welchen mancherlei wunderliche Annahmen eingetragen werden. Was zuerst die Berufung auf Lev. 16 anlangt, so ist jene Stelle von der unsrigen darum wesentlich verschieden, weil dort gesagt wird, dass der Hohepriester am grossen Versöhnungstage in einem Napfe Kohlen vom Brandopferaltar nehmen und mit denselben und dem darauf gestreuten

Rauchwerk — nicht an den Räucheraltar im Heiligen (*Ebrard*) — sondern vor die Bundeslade im Allerheiligsten treten solle. Es ist also Lev. 16, 12 von dem Räucheraltar gar keine Rede, so dass die Analogie jener Stelle — selbst abgesehn von der sonstigen Verschiedenheit im Ganzen und im Einzelnen — unmöglich beweisen kann, dass der „goldene Altar" (V. 3) der Räucheraltar sei. Ueberhaupt aber giebt die ganze Schilderung der himmlischen Localität, wie sie von 4, 1 an vorliegt, durchaus kein Recht, dieselbe als ein Abbild des irdischen Tempels mit einem Allerheiligsten, einem Heiligen, mit einem Vorhange, mit verschiedenen Altären u. s. w. vorzustellen; wobei denn solche Annahmen nöthig werden, wie die von *Züll.*, *Hengstb.*, dass Kap. 4 und an uns. St. der Vorhang vor dem Allerheiligsten geschlossen, aber 11, 19 geöffnet sei, oder gar wie die von *Hofmann*, dass man sich das Dach des himmlischen Tempels wegdenken müsse, um die Vorstellung möglich zu machen, „dass Jehovah thronend über den Cheruben erschien, ohne dass man doch die Bundeslade zu sehen bekam." Ganz willkührlich auch *Ebrard*: „dass die ganze Scene Kap. 4 frei — und zwar Anfangs ohne den Tempel — sichtbar war, und später (zuerst 6, 9, und in bestimmterer Fixirung 8, 3 fll.) ein himmlischer Tempel gleichsam auf einer untern Terrasse, unten vor der Höhe, worauf der Thron stand, erschien." Die Schilderung der Scenerie 4, 1 fll. giebt durchaus nicht das expresse Bild eines himmlischen Tempels. Ein solcher, mit der Bundeslade, wird erst 11, 19 (vgl. 15, 5) sichtbar, wo eben die Scene verändert ist. In der von 4, 1 an fest stehenden Scenerie ist 6, 9 „der Altar" bemerklich geworden, welcher dem Contexte zufolge in einer gewissen Analogie mit dem Brandopferaltar gedacht werden muss, ohne dass deshalb die ganze himmlische Localität mit dem Throne Gottes, mit dem „gläsernen Meere" u. s. w. geradezu als Tempel erscheint. Den an uns. St. (V. 3^a) genannten Altar mit jenem (6, 9) zu identificiren, zwingt schon der Artikel. Deshalb aber, weil V. 3^a nur *τ. θυσιαστ.*, dagegen V. 3^b *τ. θυσιαστ. τὸ χρυσοῦν* gesagt ist, zu folgern, dass in den beiden Gliedern von V. 3 zwei verschiedene Altäre bezeichnet seien, ist voreilig, weil es gar nichts Auffallendes hat, dass erst da (V. 3^b), wo von einem Geschäfte an dem Altare geredet wird, die genauere Beschreibung desselben gegeben wird. Es wird nun allerdings auf dem Altare, welcher 6, 9 in gewisser Hinsicht nach Art des Brandopferaltars erschien, geräuchert, wodurch derselbe eine gewisse Analogie mit dem Räucheraltar erhält; allein das ist

gerade deshalb ganz unbedenklich, weil derselbe weder dem einen noch dem andern völlig entsprechen soll (auch gegen *Ew.* II.). — ἔχων λιβανωτὸν χρυσοῦν) Allerdings bezeichnet λιβανωτός sonst den Weihrauch (1 Chron. 9, 29. LXX. Vgl. den Scholiasten zu *Aristoph.* Nubb.: λίβανος — αὐτὸ τὸ δένδρον, λιβανωτὸς δὲ ὁ καρπὸς τοῦ λιβάνου, und *Ammonius:* λίβανος μὲν γὰρ κοινῶς καὶ τὸ δένδρον καὶ τὸ θυμιώμενον· λιβανωτὸς δὲ μόνον τὸ θυμιώμενον. bei *Grot.*); daraus folgt aber nicht die Nothwendigkeit, an uns. St., wo ohne Zweifel ein Rauchfass gemeint ist, anstatt ὁ λιβανωτός zu schreiben ἡ λιβανωτίς oder λιβανωτρίς (*Grot.*) oder τὸ λιβανωτόν (*Wolf*), welche letztere Form in ihrer eigentlichen Bedeutung ohnehin nicht einmal von ὁ λιβανωτός sich unterscheiden könnte. — καὶ ἐδόθη — ἵνα δώσει ταῖς προσευχαῖς κτλ.) Willkührlich ist es, den unbequemen Dat. ταῖς προσευχαῖς durch Streichung der Worte ταῖς προσ. τ. ἁγ. παντ. (V. 3) und τ. προσ. τ. ἁγ. (V. 4) zu beseitigen (*Schöttgen*), oder in τὰς προσευχάς zu verwandeln (*Castalio, Grot.*), oder ohne diese Emendation zu statuiren doch im Sinne von *Grot.* (Accepit multos suffitus, ut eos suffitus, qui sunt omnium Sanctorum preces, injiceret in altare) zu erklären. Falsch ist die Ergänzung von ἐν, so dass der Sinn sein soll: inter preces (*Eichh.*, *Heinr.*). Der Dat. V. 3 ist in seiner Verbindung mit δώσει ohne alle Schwierigkeit, indem er ganz regelmässig (*Winer*, S. 187) das entferntere Object, auf welches das Geben seine Richtung und Beziehung hat, ausdrückt: „damit er sie (die θυμ. πολλά) geben sollte den Gebeten aller Heiligen." Die Bedeutung dieses Actes hat schon *Calov* richtig beschrieben: ut daret ταῖς πρ., orationibus sanctorum, eadem, i. e. ut redderet eas boni odoris preces (vgl. *Vitr.*, *Ew.*, *de Wette*, *Ebrard*). Auf Grund von V. 3 ist dann der Ausdruck V. 4 καὶ ἀνέβη ὁ καπνὸς τῶν θυμιαμάτων ταῖς προσευχαῖς τ. ἁγ. zu erklären; aber nicht in der Weise von *Ebrard* (vgl. schon *Castalio*, auch *Ew.* II.), welcher auflösen will ὁ καπν. τῶν θυμ. τῶν ταῖς προσευχ. δοθέντων — indem hier der Dat. nach Art des Hebräischen לְ „den Genitiv der Zugehörigkeit vertreten" soll — denn die unmittelbare Verbindung des Dat. ταῖς πρ. mit dem Begriff τ. θυμ. ist gegen alle griechische Denk- und Redeweise (wie denn auch die LXX in den von *Ebrard* citirten Stellen 2 Sam. 3, 2. Deut. 1, 3 die hebr. Präpos. durch den Genit. wiedergeben); sondern der Dat. ταῖς προσευχ. kann in seinem Verhältniss zu ὁ καπν. τ. θυμ. nur auf dem Verbum ἀνέβη beruhn, indem sich derselbe gemäss der V. 3 ausgedrückten Vorstellung

als ein Dat. commodi zu erkennen giebt: „es stieg auf der Dampf des Rauchwerks den Gebeten," d. h. ihnen Erhörung bedeutend (vgl. *Winer*, S. 193 fl.). — Die V. 3. 4 beschriebene Thätigkeit des Engels motivirt übrigens den Schluss auf eine intercession angélique (*Boss.*) im Sinne der römischkatholischen Dogmatik durchaus nicht. Einmal ist es überhaupt unthunlich, die einzelnen Momente der apokalyptischen Visionen sofort in dogmatische Resultàte umzusetzen; sodann ist aber auch die dem Engel — ähnlicherweise wie den 24 Aeltesten 5, 8 — zugeschriebene Function keineswegs eine eigentlich mittlerische, sondern die eines Dieners (*Beng.* u. A.). Der Weihrauch, welchen er den Gebeten der Heiligen giebt, ist ihm zuvor gegeben; der Engel bewirkt also nicht irgendwie durch sich selbst, dass die durch seine Hand vor Gott gebrachten Gebete angenehm seien und Erhörung finden, sondern die Gebete der Heiligen können, eben weil sie von Heiligen ausgehn, auch ohne jeden Dienst des Engels, vor Gott gelangen (vgl. 5, 8. 6, 10), und dass dieselben jetzt als erhörliche und sofort zu erfüllende (vgl. V. 5 fll.) durch den Engel wie ein himmlisches Rauchopfer vor Gott getragen werden, liegt auch nicht an ihm selbst, sondern an dem Willen Gottes, welcher jetzt (in dem siebten Siegel) sein Gericht vollziehn wird und von welchem selbst der Weihrauch herrührt, dessen Duft den Gebeten der Heiligen Erhörung bedeutend aus der Hand des Engels, als des dienstbaren Geistes (Hebr. 1, 14) oder als des Mitknechtes der Heiligen (19, 10), die ja selbst Priester sind (vgl. 1, 6. 5, 10. 7, 15), aufsteigt. — *Καὶ εἴληφεν κτλ.*) Der Engel hat sein Rauchfass, nachdem er den Inhalt desselben (V. 3) auf den Altar geschüttet (*de Wette*), hingestellt, während der Rauch aufsteigt (V. 4). Jetzt (V 5) nimmt er dasselbe wieder zur Hand behuf eines neuen, aber mit dem V. 3. 4 Geschehenen innerlich zusammenhängenden Dienstes: von demselben Feuer des Altars, welches den Weihrauch verzehrt hat, füllt er sein Rauchfass und wirft dann diese vom Altar genommene Kohlengluth auf die Erde hinab (vgl. Ezech. 10, 2); in Folge davon entstehen Stimmen, Donner, Blitze und Erdbeben, die Anzeichen des nun ausbrechenden göttlichen Gerichts, wie denn auch die sieben Engel, sobald als jenes die himmlische Stille abbrechende Getöse von der Erde her sich erhebt, sich fertig machen, in ihre Posaunen zu stossen (V. 6). Den innern Zusammenhang zwischen V. 5 und V. 3. 4 hat schon *C. a Lap.* richtig beschrieben: per orationes Sanctorum — precantium vindictam de impiis suisque per-

secutoribus — ignis vindictae i. e. tonitrua, fulgura et plagae sequentes VII angelorum et tubarum, in impios sunt demissa (vgl. *Beng.*, *Ew.*, *de Wette, Hengstb.*). Eingetragen ist von *Ebrard* die Vorstellung, dass das Feuer des Gerichts dasselbe sei, „in dem die Märtyrer verbrannt worden“; dies ist nicht einmal 6, 10 gesagt, während an uns. St. die Vorstellung bestimmt ausgedrückt ist, dass von dem Feuer, in welchem der Weihrauch verzehrt ist, auf die Erde geworfen wird, so dass also das Gericht als eine Folge der erhörten Gebete erscheint. Hieraus lässt sich denn auch der Hauptinhalt jener Gebete „aller Heiligen“ — nicht bloss der Märtyrer (6, 10) — erkennen. Dieselben gehen auf das, worauf überhaupt alles Hoffen und Harren der Heiligen gerichtet ist, auf die Zukunft des Herrn (vgl. 22, 17. 20) und das mit derselben eintretende Gericht; auch die Märtyrer hatten in ihrer Weise darum gebetet. —

V. 6. Die halbstündige Stille im Himmel ist jetzt zu Ende; nachdem das Feuer, dessen Bedeutung auch durch die sogleich erfolgenden drohenden Zeichen offenbar geworden ist (V. 5), auf die Erde hinabgeworfen ist, bereiten sich die sieben Engel (V. 2), in ihre Posaunen zu stossen. — *ἡτοίμασαν ἑαυτ.*) Dazu gehört, dass sie die Posaunen so fassen, dass sie dieselben an den Mund bringen können (vgl. *C. a Lap.*, *Beng.*). —

V. 7—12. Die vier ersten Posaunen, durch V. 13 von den drei letzten ausdrücklich unterschieden. Das Instrument, mit welchem der schreckende Schlachtruf (Hiob 39, 25) und sonst mancherlei Signal gegeben wird (vgl. *Winer*, RWB. II, 147: Musikal. Instrum.), dient den sieben Engeln dazu, eine Reihe drohender Vorzeichen des bei der Zukunft des Herrn einbrechenden Gerichts zu signalisiren; aber ähnlicherweise wie aus den eröffneten Siegeln die bevorstehenden Heimsuchungen selbst hervorbrechen, so kommt auch aus den Posaunen — deren Vergleichung mit dem siebenmaligen Posaunenblasen vor Jericho (*Vitr.*, *Rinck*, *Hengstb.* u. A.) übrigens sehr fern liegt — nicht ein blosser Ton, welcher die zu erwartenden Schrecknisse nur signalisiren könnte, sondern in Folge des Posaunentons stellen sich dem schauenden Propheten die anzukündigenden Dinge selbst dar. Völlig verkannt ist dies von den Auslegern, welche gemeint haben: während die guten Engel, deren Posaunenstimme durch evangelische Prediger, wie Huss, Luther u. s. w., von der Apostel Zeit bis an das Ende der Welt nicht verstummten, zu Christo riefen, würde vom Satan Widerstreit erhoben; dieser würfe (V. 7) Hagel und Feuer (d. h.

Irrlehre) auf die Erde, so dass die Bäume (d. h. die doctores pietatis) und das Gras (d. h. die gemeinen Christen) beschädigt würden (*Aret.*, *Zeg.* u. A.). — Andere Verkehrtheiten, wie die Meinung *Bengel's*, dass die Gebete der Heiligen (V. 3 fl.) und die Trompeten der Engel *zugleich* ergehen, und die Vermuthung *Ebrard's*, dass die sechs ersten Posaunen *vor* die Versiegelung Kap. 7 fallen (S. 311) oder — wie die Sache auch gewandt wird — dass „jene Versiegelung in Bezug auf die vier ersten Posaunengesichte nur ein Verhältniss, in Bezug auf die drei letzten ein Ereigniss darstellen solle" (S. 581), erledigen sich schon durch die allgemeinen Bemerkungen zu Kap. 7 und zu 8, 1. Willkührlichkeiten der Art hängen mit dem Bemühen, die „Bedeutung" der Posaunengesichte durch Allegorisiren herauszubringen, nothwendig zusammen.

V. 7. Als der *erste* Engel posaunte, „entstand Hagel und Feuer, gemischt mit Blut, und wurde geworfen auf die Erde." Die Plage ist der egyptischen Exod. 9, 24 fll. ähnlich, nur dass zu dem Hagel und Feuer — d. h. Feuerklumpen (*de Wette*), nicht Blitzen (*Ebrard*); auch von einem Winde, etwa dem Prester bei *Plin.* H. N. II, 49 (*Ew.* I), ist keine Rede — noch Blut (vgl. Jo. 3, 3) hinzukommt, mit welchem beides, Hagel und Feuer, gemischt ist*). Das ἐν bei αἵματι lässt die ursprüngliche Bedeutung noch deutlicher erkennen, als z. B. 6, 8: das Blut erscheint wie die Masse, in welcher Hagel und Feuer sich befinden (vgl. Matth. 7, 2. *Winer*, S. 347). Der Ausdruck μεμιγμ. ἐν αἵμ. giebt nicht die Vorstellung eines „Blutregens" (*de Wette*); ganz verkehrt erklärt aber *Eichh.*: dum grando dejiciebatur, *pluvia* etiam inter tam crebras fulminum se invicem excipientium flammas defluebat, ut ipsa illa fulminum flammis reverberatis *rubere videretur*. — Von der Exod. 9, 24 fll. geschilderten Plage unterscheidet sich die an uns. St. auch dadurch, dass dort die eigentliche Verwüstung durch den Hagel, hier aber durch das Feuer angerichtet wird: κατεκάη. — τὸ τρίτον τῆς γῆς) Mit Recht denkt *de Wette* nur an die Oberfläche der Erde mit dem, was darauf ist. Doch dürfen weder die besonders hervorgehobenen Bäume (vgl. 7, 1. 3), deren dritter Theil verbrennt, noch das grüne Gras, welches ganz versengt wird,

---

*) Die Var. μεμιγμένον im Cod. *Sin.* interpretirt nicht übel, indem nicht Hagel mit Feuer in Blut gemischt erscheint, sondern nur das Feuer mit dem Blute zusammengebracht wird. Auch der Wirkung, die nur vom Feuer ausgesagt wird, entspricht dies wohl. Aber zur Textänderung reicht die Autorität des *Sin.* nicht aus. —

allein auf jenem dritten Theile der Erde gedacht werden; sondern ausser dem τρίτον τῆς γῆς verbrennt noch (καί) der dritte Theil aller Bäume und dazu (καί) alles Gras (auf der ganzen Erde). — Das hier von Joh. Geschaute irgendwie allegorisch zu erklären und so die angebliche „Bedeutung“ des Ganzen und der einzelnen Züge herauszubringen, ist ein Unternehmen, welches, weil es im Texte gar keinen Grund hat, nur zu Willkührlichkeiten führen kann. *Beda,* nach welchem in V. 7 überhaupt impiorum interitus beschrieben ist, bezieht die ganze Schilderung auf die poena gehennae. *Grot.* sagt: primus tubicen *caussam* explicat ceterorum, indem er erklärt: χάλαζα = animorum Judaeorum obduratio, πῦρ μεμ. ἐν αἵμ. = iracundia sanguinaria. An arma civilia (*Wetst.*, *Herd.* u. A.) und Kriege denken nicht allein die, welche überall die römisch-jüdischen Wirren finden, sondern auch *Bengel* (Kriege unter Trajan und Hadrian; die „Erde“ ist Asien, wie 7, 1; die „Bäume“ aber nicht, wie 7, 1, Afrika, sondern die vornehmen Juden; das „Gras“ bezeichnet die gemeinen Juden) und *Hengstb.*, welcher auch die Bäume und das Gras ähnlich wie *Beng.* deutet. *Vitr.* denkt an Pest und Hungersnoth zur Zeit des Decius und Gallus (Igniti globi, grandini mixti, *pestem* figurant, ex sulphurea aëris materia inter homines accensam). *Stern* erklärt: Verfolgungen der Kirche durch die Heiden, Irrlehren (von denen selbst Bäume, d. h. Bischöfe und Priester, beschädigt werden) und weltliche Kriege im römischen Reiche. *Ebrard* versteht die geistliche Hungersnoth, wie sie in solchen katholischen Ländern sich finde, welche das Licht der Reformation verworfen haben.

V. 8. 9. Auf den Schall der *zweiten* Posaune erfolgt ein Zeichen, das seine verderbliche Wirkung am Meere sammt den lebendigen Geschöpfen in demselben und den Schiffen übt. — ὡς ὄρος — θάλασσαν) *Ebrard's* Ansicht, dass ein Vulkan durch die in ihm selbst tobende Gewalt von seinem Standpuncte am Meeresufer hinweg und in's Meer gestürzt, streitet sowohl gegen das ὡς, als auch gegen die im Zusammenhange liegende Vorstellung, dass das ἐβλήθη (vgl. V. 7) durch eine besondere, wunderbare, göttliche Wirkung hervorgebracht sei (vgl. *Hengstb.*). Die Bedeutung jenes ὡς hat schon *N. de Lyra* (ingens globus ardens) gewürdigt. Durch die Vergleichung mit einem ganz in Feuer stehenden grossen Berge wird nur die furchtbare Grösse der in das Meer geschleuderten feurigen Masse — welche man vom Himmel kommend denken muss (vgl. V. 7), wenn man über den Ausgangsort überhaupt reflectiren

will — anschaulich gemacht. Man kann deshalb nicht einmal sagen (*Vitr.*, *Ewald*), dass die Form der Vorstellung von einem Vulkan entlehnt sei. Eine Erinnerung an Jer. 51, 25 (*δώσω σε ὡς ὄρος ἐμπεπυρισμένον*) liegt ganz fern (gegen *Vitr.*). — Die Wirkung (V. 8b. V. 9) ist nach dem Vorbilde der egyptischen Plage Exod. 7, 20 fll. beschrieben, nur dass hier nicht wie dort alles Wasser, sondern — in Analogie von V. 7. 10 fl. 12 fl. — ein Drittheil zu Blut wird und gleicherweise ein Drittheil der lebendigen Geschöpfe und der Schiffe verderbt wird. — *τὰ ἔχοντα ψυχάς*) Der Ausdruck bezeichnet alle lebendigen Geschöpfe. Die nominativische Apposition zu *τῶν κτισμ. τῶν ἐν τ. θαλ.* steht wie 3, 12. 9, 14. 14, 20 ausser Construction. — Die allegorisirenden Erklärer rathen haltungslos hin und her, weil der Text durchaus nichts Allegorisches enthält. *Beda* (vgl. *Zeg.* u. A.) erklären das Ganze: Crescente religione christ. diabolus superbia tumidus et igne sui furoris ardens in mare saeculi missus est. Zu *τ. ἐχ. ψυχ.* bemerkt er: vivos spiritualiter mortuos. *Grotius* mag als Vertreter der Ausleger gelten, welche überall auf die römisch-jüdischen Kriegsnöthe rathen. Nach ihm bezeichnet *ὄρος κτλ.* die arx Antonia, d. h. die Soldaten in derselben, welche sich mit Wuth (*καιόμ.*) in die Stadt werfen (*ἐβλ. εἰς τ. θαλ.*), die Menschen tödten (*ἀπέθανε κτλ.*) und die res mobiles (*τ. πλοίων*) stehlen. Auch *Vitr.*, *Beng.*, *Stern*, ja noch *Hengstb.* verstehen das Ganze von kriegerischer Verwüstung, indem sie das Einzelne in ähnlicher Geschmacklosigkeit wie *Grot.* deuten (die „Schiffe“ z. B. sind nach *Vitr.* kleine Staaten, nach *Hengstb.*: Städte und Dörfer; die „Fische“ sind bei *Hengstb.* ganz wie bei *Grot.* die von den wuthentbrannten Kriegern erschlagenen Menschen) und nur darin sich unterscheiden, dass *Vitr.* u. A. die Einfälle der Gothen in das römische Reich, *Hengstb.* Kriege überhaupt geweissagt findet. *Hengstb.* hat überhaupt die Ansicht, dass in *allen* Posaunengesichten, ausser dem letzten, dasselbe dargestellt sei, nämlich Krieg (Matth. 24, 7). Nach *Ebrard* bedeutet das Ganze, dass „die vulcanische, titanische — Energie des habgierigen oder genusssüchtigen Egoismus den Verkehr der Menschen, den geistigen wie zunächst den ökonomischen, vergiftet.“ —

V. 10. 11. Die *dritte* Posaune bringt eine Vergiftung des Drittheils der Flüsse und Wasserquellen (auf dem Festlande) und dadurch den Tod vieler Menschen. — Wenn also auch ein gewisser Zusammenhang mit dem zweiten

Posaunengesichte darin liegt, dass auf die Beschädigung des Meeres die der übrigen Gewässer folgt, so dürfen doch die beiden Gesichte in keiner Weise, auch nicht in Betreff der sogenannten „Erfüllung," zusammengezogen werden (gegen *Ebrard;* vgl. zu V. 8. 9.). Die Art der Beschädigung V. 10 ist eine ganz andere, als V. 8; auch ist es V. 11 auf die Menschen abgesehn. Ueberhaupt aber kommt es bei den durch die Posaunen- ähnlich wie durch die Siegelgesichte dargestellten vorläufigen Heimsuchungen darauf an, dass ein Schlag nach dem andern erfolgt, bis endlich der Herr selbst kommt. — *ἔπεσεν ἐκ τ. οὐρ. ἀστήρ κτλ.*) Dass der Stern „selbst dem Verderben preisgegeben sei und daher von seiner Stelle herabstürze" (*Ebrard*), ist eine ganz fremdartige Bestimmng. Der Text markirt nur die verderbliche Wirkung, welche der Stern haben soll; im Zusammenhange liegt aber die Vorstellung, dass eben um der von Gott beabsichtigten Wirkung willen das Fallen des Sternes durch den bestimmten göttlichen Willen verursacht ist. — Die Worte *καιόμενος ὡς λαμπάς* machen anschaulich, dass der grosse Stern, welchen Joh. vom Himmel fallen sah, in lichten Flammen stand, zeigen aber durchaus nicht, dass der „grosse Stern" irgendein Meteor, ein Komet oder gar eine Sternschnuppe gewesen sei (gegen *C. a Lap.*, *Wetst.*, *Züll.* u. A.). — *καὶ ἔπεσεν ἐπὶ τὸ τρίτον τῶν ποταμῶν κτλ.*) Will man einmal fragen, wie dies zugegangen sei, so mag man mit *Ebrard* sagen, dass der Stern im Fallen zerstoben sei, so dass seine „Funken und Fragmente in die Gewässer springen" konnten; aber Frage und Antwort kommen aus einer Reflexion, welche nicht zum Texte passt. — *ὁ Ἄψινθος*) Die masculin. Form — anstatt der gewöhnlichen *τὸ ἀψίνθιον* oder *ἡ ἄψινθος* — ist wegen der Congruenz mit *ὁ ἀστήρ* gewählt (*Ewald*). Der die Natur des Sterns bezeichnende Name (vgl. 6, 8) erklärt seine Wirkung (*ἐπικράνθησαν*). — *τὸ τρίτον τῶν ὑδάτων*) Aus dieser Zusammenfassung der vorher genannten *ποταμοί* und *πηγαὶ ὑδάτων* ergiebt sich ausdrücklich, dass schon V. 10 an den dritten Theil der *πηγ. ὑδ.* zu denken ist, was allerdings auch aus der Zusammenstellung mit *τὸ τρίτον τ. ποτ.* erhellt. — *ἐγένετο — εἰς ἄψινθον*) Dieselbe Sache ist: *ἐπικράνθησαν*. Durch den hineingefallenen Stern Wermuth wurden die Wasser zu Wermuthwassern, deren giftige Bitterkeit vielen Menschen den Tod brachte. Das Bedenken, dass der Wermuth (vgl. *Winer*, RWB. s. v.) kein tödtliches Gift sei, trifft gar nicht zu, weil es sich um natürlichen Wermuth nicht handelt. — *ἐκ τ. ὑδ.*) Vgl. 9, 18. *Winer*,

S. 329. Die Ursache erscheint wie die Quelle, *aus* welcher die Wirkung kommt. —

Für die allegorisirenden Ausleger lag es nahe, den vom Himmel (der Kirche) fallenden Stern, welcher die süssen Wasser bitter und giftig macht, auf Ketzerei zu deuten. So *Beda:* Haeretici, de culmine cadentes ecclesiae, flamma suae nequitiae fontes divinarum conantur inficere scripturarum. Bestimmter *N. de Lyra* (welcher die beiden vorangehenden Posaunen auf Ariüs und Macedonius bezogen hatte): Pelagius, qui contra dulcedinem Spiritus Sancti praedicabat. An Arius denken *Vitr., Beng.* u. A. *Mede* versteht den Romulus Augustulus, *Laun.:* Gregor den Grossen. Den Auslegern aber, welche überall in der Apok. einzelne Facta der zukünftigen Kirchen- und Weltgeschichte dargestellt finden, stehen in der Willkühr des Allegorisirens diejenigen nicht nach, welche alles auf die dem Joh. gleichzeitigen Ereignisse beziehn wollen. So erkennt *Grot.* in dem Stern den Act. 21, 38 erwähnten Egypter, *Herder* aber — dessen Meinung *Böhmer* wieder vorgebracht hat — den Eleasar (*Jos.* B. Jud. II, 17), einen „hitzigen, kühnen Jüngling, den ersten Urheber des Zelotengeistes,“ durch welchen die „Erbitterung“ erst recht schlimm wurde. *Hengstb.* bringt auch an uns. St. wieder den Krieg heraus. Sterne sollen überall Herrscher bedeuten; „das Feuer, von dem der grosse Stern brennt, ist das Zorn-, Krieges- und Eroberungsfeuer;“ das Wasser der Flüsse ist das „Bild des Wohlstandes“ — das Ganze bezeichnet also Kriegesnoth. —

V. 12. Die *vierte* Posaune bringt eine Beschädigung der Sonne, des Mondes und der Sterne, von denen allen ein Drittheil verfinstert und so einem Drittheil des Tages und der Nacht das Licht entzogen wird. — ἐπλήγη) Dass an eine percussio praeternaturalis zu denken sei (vgl. Exod. 7, 25), welche die beabsichtigte (ἵνα σκοτ.) Verfinsterung zur Folge hat, erinnert schon *Wolf* gegen die Herbeiziehung der rabbinischen Weise, die Verfinsterung von Sonne und Mond selbst als ein percuti darzustellen (*Succa* f. 29, 1: quando sol percutitur, signum malum est mnndo universo. b. *Wetst.*). Die wunderbare Verfinsterung an sich ist, wie schon nach alttestamentlicher Vorstellung (Jo. 3, 4. Am. 8, 9; vgl. Exod. 10, 21 fl.), ein Vorzeichen des kommenden Gerichtstages (vgl. auch 6, 12 fl.); die Beschränkung derselben aber auf ein Drittheil der Sonne, des Mondes und der Sterne und dem zufolge auf ein Drittheil der von denselben beherrschten (Gen. 1, 16) Tag- und Nachtzeit, entspricht den gleichen Bestimmungen in den vorhergehenden Posau-

nengesichten. *καὶ ἡ ἡμέρα μὴ φάνῃ*) nämlich, wie die Apposition *τὸ τρίτον αὐτῆς* genauer sagt, der dritte Theil des Tages. Und die Nacht gleicherweise. Die Worte können nicht bedeuten, dass das von den geschlagenen Gestirnen ausgehende Licht den dritten Theil seiner Helligkeit verloren habe, umgekehrt wie Jes. 30, 26 (*Beng.*, *Züll.*, *Böhmer*); noch weniger verträgt der Ausdruck die Erklärung *Ebrard's*, dass „das *temporale* Drittheil der Gestirne geschlagen werde, so dass sie nur ein Drittheil der Tages- resp. der Nachtzeit verdunkelt, die zwei andern Drittheile aber helle sind.“ Vielmehr ist die Meinung diese: weil ein Drittheil der Sonne verfinstert ist, so entbehrt ein Drittheil des Tages (den Tag in seiner Zeitlänge gedacht) des Sonnenlichts, und gleicherweise die Nacht des Mond- und Sternenscheins. So *de Wette*, welcher zugleich urtheilt, dass hier die Gleichförmigkeit zwischen dem Drittheil der Gestirne und dem Drittheil der Tages- und Nachtzeit „bis zur Unnatur durchgeführt“ sei. Der Tadel wird mit Recht erhoben und deshalb ohne Impietät ausgesprochen, weil das gegenwärtige Gesicht des Joh. ebenso wenig wie alle andern ein für ihn schlechthin objectiver Vorgang, ein von Gott fertig vor ihm hingestelltes Bildniss, ist (gegen die Inspirationstheorie von *Hengstb.* u. A.) — freilich auch keine reine Fiction (gegen *Eichh.*, *Ew.*, *de Wette* u. A.) — sondern eine durch des Propheten eigene Subjectivität vermittelte Anschauung.

Die allegorisirenden Erklärer finden hier (vgl. 6, 12 fll.), die Verdunkelung, Verwirrung und Verringerung heilsamer Institutionen und Gewalten, sei es geistlicher oder politischer Art. *Beda* denkt an Störung der Kirche durch falsche Brüder, *N. de Lyra* an die Ketzerei des Eutyches. Die Beeinträchtigung der Kirche durch den Islam versteht *Stern*, der erinnert, wie aus dem Vollmonde der Kirche ein *Halbmond* (*ἐπλήγη — τὸ τρίτον τ. σελ.*) geworden und viele Sterne verschwunden, d. h. vieler Bischöfe Sitze umgestürzt seien. An politische Wirren denken *Wetst.* (Mera erat *ἀναρχία*, magistratus contemnebantur, tota Judaea in seditionem conspirabat), *Herd.* u. A.; desgleichen *Vitr.*, *Beng.*, welche aber die Beziehung auf die Einfälle der Gothen und Vandalen in das oströmische Reich fassen, und *Hengstb.*, welcher ganz allgemein die trüben Zeiten voll Kriegsnoth versteht. *Böhmer* combinirt die Beziehung auf die jüdischen Zeitverhältnisse mit seiner schon zu 6, 12 angewandten Deutung von Sonne und Mond auf geistliche Dinge: Solem

et lunam et stellas caligine percussas esse inde explicamus, quod prophetiae lugubres evenerunt et lex negligi coepit. — Sed nondum finis prophetiae legisque reapse venerat, quare tertia solum pars eorum obscurata fuisse perhibetur. —

Ueber die mit den ersten vier Posaunen kommenden Gesichte — welche sogleich (V. 13) von den drei folgenden unterschieden werden — ist im Allgemeinen noch zu bemerken: 1) die in denselben dargestellten Plagen, welche das ganze Gebiet der sichtbaren Welt betreffen (die Erde, V. 7; das Meer, V. 8. 9; die Gewässer des Festlandes, V. 10. 11; die Gestirne, Tag und Nacht, V. 12; vgl. *Beng.*, *Ew.* u. A.), sind durchaus nicht allein für die Ungläubigen fühlbar, sondern auch für die Gläubigen (gegen *de Wette* u. A.). Das liegt nothwendig in der Art der Plagen; und die Versiegelung (7, 2 fll.), richtig verstanden, giebt keineswegs eine andere Vorstellung (vgl. dagegen 9, 4). — 2) Die allegorische Ausdeutung und die darauf gegründete Beziehung auf kirchen- und welthistorische Ereignisse oder Zustände — welches Letztere *Ebrard* betont (vgl. auch *Hengstb.*) — hat im Texte gar keinen Grund und führt deshalb nothwendig zu willkührlichem Rathen. Der Context vielmehr, nach welchem die Posaunengesichte aus dem siebten Siegel hervorgehn, lässt diese Gesichte in eschatologischer Bedeutung hinsichtlich des schon nach dem sechsten (6, 12 fll.) und im siebten Siegel zu erwartenden Endes (der wirklichen Zukunft des Herrn) erscheinen, in welcher schon die durch die ersten sechs Siegelgesichte dargestellten Plagen zu verstehen waren, nämlich als drohende Vorzeichen des bevorstehenden Endes, nach der Art der in der Grundweissagung Matth. 24, 29 genannten. Wie dort V. 29 zu V. 6. 7 sich verhält, ähnlich verhalten sich die in den vier Posaunengesichten geschilderten Zeichen zu den in den Siegelgesichten dargestellten. Allerdings hat das sechste Siegel schon Vorzeichen nach der Art von Matth. 24, 29 gebracht und bis dicht an die Darstellung des letzten Endes herangeführt; aber schon dadurch, dass 7, 1 zwischen dem sechsten und dem siebten Siegel die vier Engel auftreten, welche eine neue Plage bringen wollen, wird die Schlussentwickelung weiter hinausgeschoben. Und wenn nun auch wirklich aus dem siebten Siegel — wie nach 6, 17 zu erwarten ist — die letzte Katastrophe hervorgeht, so geschieht das doch erst nach einer weitern Entwickelung, welche — wie zunächst in den vier ersten Posaunengesichten — neue Vorzeichen des kommenden Endes mit sich bringt. Die *vorläufige* Bedeutung dieser Zeichen spricht

sich auch darin aus, dass nur ein *Drittheil* der Erde u. s. w. betroffen wird; es wird also ein neuer Verlauf nach dem durch die schon stärkeren Zeichen des sechsten Siegels markirten Puncte bezeichnet. Dass aber doch ein Fortschritt stattfindet, und dass nicht — vermittelst einer Recapitulatio (s. o. zu 8, 1) — die Posaunengesichte wiederum irgendwie *vor* das sechste Siegel zurückgreifen, lässt der Context auch dadurch erkennen, dass die ein *Drittheil* der Erde u. s. w. betreffenden Plagen eine Steigerung sind im Vergleich zu der Plage des vierten Siegels (6, 8). —

V. 13. Ein Adler, im Zenith fliegend, kündigt durch einen dreimaligen Weheruf die drei noch übrigen Posaunen an (vgl. 9, 12. 11, 14). — *εἶδον καὶ ἤκουσα*) Vgl. 5, 11. 6, 1. — *ἑνὸς ἀετοῦ*) Ueber die unbestimmte Bedeutung des *εἷς* (19, 17) vgl. *Winer*, S. 106. Ein Adler, nicht ein Engel in Adlersgestalt (*Eichh.*, *Ewald*, *Stern*, *de Wette*, *Bleek* u. A.; vgl. die krit. Anmerk.), ist genannt. Dass gerade ein Adler als Vorbote der noch bevorstehenden Wehe erscheint, hat seinen Grund nicht in der „Weissagung“ Christi Matth. 24, 28 (*Ebrard*) — denn jene Stelle enthält gar keine Weissagung, sondern eine sprichwörtliche Geltendmachung des sittlichen Gesetzes, auf welchem die drohenden Weissagungen des Herrn beruhn — noch weniger ist an einen Gegensatz gegen die Taube Joh. 1, 32 zu denken (*Hengstb.*: „Die die Taube nicht wollen auf sich herabkommen lassen, denen wird der Adler gesandt“); auch kommt der Adler nicht als ominöser Vogel (*Ewald*) in Betracht, denn — abgesehn sogar von der Unchristlichkeit der Vorstellung — liegt das malum omen nicht in dem Adler als solchem. Vielmehr ist es in derselben Weise schicklich, dass der weithin schallende, drohende Ruf von dem gewaltigen, furchtbaren Adler erhoben wird, in welcher sonst das Einbrechen verheerender Feinde mit dem Fliegen des Adlers zu seiner Beute *verglichen* wird (Deut. 28, 49. Hos. 8, 1. Hab. 1, 8. Vgl. *Hengstb.*). — *πετομένου ἐν μεσουρανήματι*) Vgl. 14, 6. 19, 17. *Μεσουρανεῖν* bezeichnet das Stehen der Sonne in ihrer Mittagshöhe; daher ist *μεσουράνημα* zunächst das astronomische Verhältniss, welches durch die im Zenith stehende Sonne bewirkt wird (*Eustathius* ad Il. IX, 68: *αὔξησις ἡμέρας λέγεται — τὸ ἀπὸ πρωΐας μέχρις ἡλιακοῦ μεσουρανήματος*. b. *Wetst.*). Danach kann der Ausdruck den *μέσον οὔρανον* (*de Wette*), als den Ort für das *μεσουρανεῖν* der Sonne, bezeichnen, nicht aber den Raum zwischen dem Himmelsgewölbe und der Erde (*Ew.* I). Der Adler fliegt in der Mittagshöhe des Himmels, weil so die Vorstellung gegeben

wird, dass er von allen, die seine Botschaft angeht, gesehn und gehört werden kann. — *τοῖς κατοικοῦσιν ἐπὶ τῆς γῆς*) wie 6, 10. — *ἐκ τ. λοιπ. φων.*) Das *ἐκ* nach derselben Raison wie V. 11 (vgl. Matth. 18, 7: *ἀπό*). — *τῆς σάλπιγγος*) Der Sing. ist nicht distributiv (*Beng.*), sondern erklärt sich aus dem Zusammenschluss mit *τῶν φωνῶν* zu *einem* Begriff.

Wer oder was der Adler eigentlich sei, kann man hier mit nicht mehr Recht erörtern, als zu Matth. 24, 28. Doch hat man auch hier allegorisch erklärt. *Beda:* Hujus aquilae vox per eximiorum in ecclesia quotidie pervolat ora doctorum. *C. a Lap.* (vgl. *Rib.*) versteht irgendeinen am Ende der Welt zu erwartenden Propheten. Nach *Joachim* ist der Adler Gregor d. Gr., nach *N. de Lyra* Johannes selbst, nach *Zeger* der Apostel Paulus. *Herder* u. A., auch *Böhmer* und *Volkm.*, denken an den Adler der römischen Legionen. —

Kap. IX.

V. 2. *καὶ ἤνοιξεν τὸ φρέαρ τῆς ἀβύσσου*) So mit Recht *Elz.*, *Beng.*, *Griesb.*, *Lachm.*, *Tisch.*, nach den besten Zeugen. Die in *Sin.* 6. 8. 9. al. Copt. al. fehlenden Worte sind von *Mill* (Prolegg. 1434) und *Matth.* verworfen. Aber die Auslassung in den Codd. erklärt sich leicht aus dem gleichlautenden Schlusse von V. 1; ganz so wie V. 2 wegen des zweimaligen *καπνὸς* die Worte *καπν. ἐκ τ. φρ. ὡς* von einigen Zeugen ausgelassen sind (vgl. *Wetst.*). In exegetischer Hinsicht sind die Worte *κ. ἤνοιξεν τ. φ. τ. ἀβ.* kaum zu entbehren. — V. 4. *αὐτῶν*) *Elz.; αὐτῶν* (*Tisch.*). Wahrscheinlich eingeschoben, und von *Lachm.* (A. *Sin.* 12. 28) gestrichen. — V. 5. *βασανισθήσονται*) So *Lachm.*, *Tisch.*, nach A. *Sin.* 12. Die LA. *βασανισθῶσι* (*Elz.*) stammt, wie andere Varianten (vgl. *Wetst.*), aus dem Streben nach Conformität (vgl. das vorhergehende *ἀποκτείνωσιν*). — V. 6. Statt *εὑρήσουσιν* (*Sin.*, *Elz.*) lies *εὕρωσιν* (A. 12. 17. 28. *Beng.*, *Lachm.*, *Tisch.*), worauf auch die Variante *εὑρήσωσιν* (2. 9. 11. al. *Wetst.*) deutet. — Das Fut. *φεύξεται* (*Elz.*) ist eine Erleichterung, statt des wohl bezeugten Praes. *φεύγει* (*Lachm.*, *Tisch.*) *Sin.: φύγῃ.* — V. 10. *καὶ κέντρα ἦν ἐν ταῖς οὐραῖς αὐτῶν· καὶ ἡ ἐξουσία αὐτῶν ἀδικῆσαι*) So *Elz.*, aber ohne Beglaubigung. Gewiss ist im Anfang nur zu lesen *καὶ κέντρα* (A. *Sin.* 17. al. *Matth.*, *Lachm.*, *Tisch.*). Auch für die folgenden Worte ist die LA. von

A. *Sin.* 17 — offenbar die mater lectionis — entscheidend: *καὶ ἐν ταῖς οὐραῖς αὐτῶν ἡ ἐξουσία αὐτῶν ἀδικῆσαι κτλ* (*Lachm.*, *Tisch.*). In den andern Textrecensionen ist die emendirende Hand unverkennbar, so namentlich in der von *Matth.* recipirten und durch eine ziemlich grosse Zahl von Zeugen vertretenen: *κ. ἐν τ. οὐρ αὐτ. ἔχουσιν ἐξουσ. τοῦ ἀδικ.* Aus Gründen der innern Kritik empfiehlt sich nächst der richtigen LA. die Edition von *Beng.*: *καὶ κέντρα ἐν τ. οὐρ. αὐτῶν· ἡ ἐξουσ. αὐτῶν ἀδικ. κτλ.* — V. 12. Statt *ἔρχονται* (*Elz.*) hat schon *Matth.* nach überwiegenden Zeugen (*Sin.*) geschrieben: *ἔρχεται* (*Lachm.*, *Tisch.*). — V. 13. *τεσσάρων*) fehlt bei A. 28. Syr. Aeth. Ar. Vulg. Beda, getilgt von *Lachm.*, auch von *Ebrard* verworfen. *Tischend.* hat es wieder aufgenommen. Vielleicht fiel es aus wegen der Aehnlichkeit mit *κεράτων* (*Beng.*); wahrscheinlicher aber ist, dass es eingeschoben wurde, um einen Gegensatz zu dem *φ. μίαν* und einen Parallelismus mit *τ. τέσσαρας ἀγγ.* V. 14 zu gewinnen. — V. 14. *ὁ ἔχων*) So schon *Beng.* Die Emendation *ὃς εἶχε* (*Elz.*) ist ohne allen kritischen Werth. — V. 16. *τοῦ ἵππου*) So *Matth.*, *Tisch.* 1854, nach 2. 4. 8. al. Die LA. *τοῦ ἱππικοῦ* (*Sin.*, *Elz.*, *Beng.*, *Lachm.*, *Tisch.* 1859) scheint, wie die Variante *τῶν ἵππων*, Correctur zu sein. — *δισμυριάδες*) A. 11. 12. *Lachm.*, *Tisch.* Auch die Variante *δισμυρίων* (18. *Wetst.*) weist auf die richtige LA. Das *δύο μυριάδες* (*Sin.*, *Elz.*, *Beng.*) ist Correctur, wie das blosse *μυριάδες* bei *Matth.* — Das *καὶ* vor *ἤκουσα* (*Elz.*) ist sicher zu streichen (*Beng.*, *Matth.*, *Lachm.*, *Tisch.*). — V. 20. *οὐ μετενόησαν*) Diese allein verständliche LA. ist durch C. 4. 6. 16. al. Copt. Andr. Areth. hinlänglich beglaubigt und mit Recht von *Griesb.*, *Matth.*, *Tisch.* dem *οὔτε* (A. Vulg. Primas. Cypr. *Elz.*, *Beng.*, *Lachm.* *Sin.*: *οὐδὲ*) vorgezogen. —

V. 1—12. Die Posaune des *fünften* Engels bringt das *erste* Wehe (vgl. 8, 13), nämlich höllische Heuschrecken zur Plage der nicht besiegelten Menschen (V. 4; vgl. 7, 1 fll.). —

V. 1. *ἀστέρα ἐκ τ. οὐρ. πεπτωκότα εἰς τ. γ.*) Falsch der Form wie der Sache nach erklärt *Eichh.* das Part. Pf. gleich *καταβαίνειν*. Der Stern war schon vom Himmel auf die Erde gefallen, und befand sich auf derselben, als Joh. ihn sah; auch ist das „Fallen“ keineswegs ein freiwilliges Herabsteigen — etwa auf göttlichen Befehl, zu bestimmtem

Zweck (vgl. 20, 1) — sondern der Ausdruck setzt voraus, dass der Stern herabgestürzt worden sei (6, 13. Vgl. Luc. 10, 18. Jes. 14, 12). Der „Stern“ aber ist weder als in menschliche Gestalt verwandelt (*Vitr.; vgl. Hengstb.*) zu denken, noch als rein bildliche Bezeichnung eines Engels zu verstehn (angelus, stellam claro lumine et splendore imitans. *Eichh., Heinr.*), sondern die Vorstellung eines Sternes fliesst mit der eines Engels zusammen, wie in der alttestamentlichen Anschauung des צבא השמים (vgl. Ps. 103, 21. Jer. 33, 22. Hiob 38, 7. *Ewald*, der noch Hen. 84 fll. 89, 32. 18, 16. 21, 1—6 vergleicht). Der vom Himmel gefallene Stern erscheint somit nicht als ein guter (*Beng., de Wette*), sondern als ein böser Engel (*Beda*, der aber geradezu, wie viele alte Ausleger, den Teufel versteht; *Volkm.*), welcher nur dazu dienen muss, eine Plage höllischer Art über die Gottlosen zu bringen: *καὶ ἐδόθη αὐτῷ κτλ.* Dies *ἐδόθη κτλ.* hätte allerdings auch sein Recht, wenn der Stern ein himmlischer Diener wäre; aber im Zusammenhange mit dem *πεπτωκότα* ist doch die Vorstellung significanter, dass dieser teuflische Engel zur Herbeiführung der von Gott verhängten Plage ausdrücklich in Stand gesetzt wird, anders als 20, 1., wo der vom Himmel „herabsteigende“ Engel den Schlüssel des Abgrundes schon in der Hand hat (gegen *Ew.* u. A.). — *ἡ κλεὶς τοῦ φρέατος τῆς ἀβύσσου*) Die *ἄβυσσος* (sc. *χώρα*) d. h. das Bodenlose, der Abgrund, bezeichnet — gleich dem Hebräischen תְּהוֹם, welches die LXX oft durch *ἄβυσσος* (auch im Plur. Ps. 71, 21. 107, 26) wiedergeben — die Tiefen der Erde im natürlichen Sinne (Gen. 1, 2. 7, 11. Deut. 8, 7), dann den Scheol, den Hades, d. h. den Aufenthaltsort der Abgeschiedenen in jenen Tiefen (Ps. 71, 21. 107, 26. Röm. 10, 7), in der Apok. aber (V. 11. 20, 1. 3; vgl. 11, 7. 17, 8) und Luc. 8, 31 den gegenwärtigen (vgl. dagegen Apok. 20, 10) Aufenthaltsort des Teufels und seiner Engel. Von dieser *ἄβυσσος* ist ein *φρέαρ* (LXX für בְּאֵר, Brunnen. Gen. 21, 30. 26, 15. Vgl. Joh. 4, 11) ausgehend und an der Oberfläche der Erde mündend gedacht, wie ein Schacht *), der auf irgendeine Weise — etwa nach Art der Brunnen oder Cisternen — verschlossen erscheint, weshalb der Engel einen Schlüssel empfängt, um den in die Tiefe hinab führenden Brunnenschacht zu öffnen und so den aus der *ἄβυσσος* stammenden Rauch (V. 2) herauszulassen.

*) Anders ist die Vorstellung Ps. 55, 24, nach dem Hebr., wie nach den LXX (gegen *Hengstb.*). —

V. 2. 3. Der aus dem geöffneten Brunnen aufsteigende Rauch, dem Rauche eines grossen Ofens vergleichbar (vgl. Gen. 19, 28. Exod. 19, 18), war so dick, dass dadurch (*ἐν τ. καπν.* vgl. 8, 11) die Sonne und die Luft verfinstert wurde. *ὁ ἥλιος καὶ ὁ ἀήρ*) ist nicht ein Hendiadys (aër, quatenus per solem illuminatur. *Beng.*), sondern nach naturgemässer Anschauung erscheint beides, die Sonne und der Luftkreis, durch die dicke Rauchmasse verfinstert. — *καὶ ἐκ τ. καπν ἐξῆλθον ἀκρίδες εἰς τ. γ.*) Also war der *καπνός* nicht bloss eine scheinbare Rauchmasse, in der That aber ein furchtbarer Heuschreckenschwarm, (*Vitr.*, *Eichh.*, *Züll.*, *Ebrard*), sondern der höllische Rauch ist die Hülle, in welcher die wunderbaren Heuschrecken aus dem Abgrunde aufsteigen und aus welcher sie dann „herauskommen," um die ihnen befohlene Plage zu vollziehen (vgl. *Ewald, de Wette* u. A.). — *καὶ ἐδόθη* — *οἱ σκορπίοι τῆς γῆς*) Der diesen Heuschrecken gegebenen Macht (vgl. V. 5) entspricht ihre Gestalt und Ausrüstung (V. 10). Das *τῆς γῆς* bei *οἱ σκορπίοι* deutet nicht auf den hier ganz fremdartigen Unterschied von Land- und Seethier (gegen *Ew.* I; ohne Beziehung auch *Ew.* II: den Menschen bekannt), sondern darauf, dass die Heuschrecken nicht von der Erde sind: die höllischen Heuschrecken erhalten eine Macht ähnlich der der irdischen Scorpionen. Deshalb ist auch nicht zu erinnern (*Ew.* II), dass nach jüdischen Schriften die Hölle voll von Scorpionen sei. —

V. 4. 5. wird weiter geschildert, wie diese aus dem Abgrunde stammenden Heuschrecken eine ganz andere Plage als die gemeinen irdischen Heuschrecken bringen sollen. — *καὶ ἐῤῥέθη αὐτ. ἵνα κτλ.*) Vgl. 6, 11. Die nahe liegende Erinnerung an die egyptische Heuschreckenplage (Exod. 10, 12—15; vgl. auch Jo. 1. 2) lässt die hier verordnete Plage um so mehr in ihrer Wunderbarkeit und Furchtbarkeit erscheinen. Nicht auf das Gras und alles frische Grün im Felde und an den Bäumen, was sonst von den Heuschrecken abgefressen wird, ist es jetzt abgesehn (vgl. auch 8, 7), sondern allein (*εἰ μή*. Vgl. Matth. 12, 4. Gal. 1, 19. 2, 16) auf die Menschen, auf diejenigen nämlich, *οἵτινες οὐκ ἔχουσι τὴν σφραγῖδα κτλ.* Eben als solche, welche jenes Siegel (vgl. 7, 1 fll.) nicht haben, sind sie der aus dem Abgrunde stammenden Plage unterworfen. *Beda's* und vieler Andern allegorisirende Auslegung, nach welcher das Wüthen der Ketzer (der Heuschrecken) gegen die Rechtgläubigen abgebildet sein soll, scheitert — wenn es überhaupt auf Widerlegung aus einzelnen Zügen ankommt —

namentlich daran, dass nach dieser Auslegung vielmehr gerade die Gläubigen (die Versiegelten) als die Leidenden erscheinen müssten. Auch die Erklärung, welche das ganze Posaunengesicht auf den jüdischen Krieg bezieht und unter den Heuschrecken die Zeloten versteht, kommt hier in Verlegenheit, so dass *Heinr.* anmerken muss: Nolimus hic anquirere, num meliori magis an pejori gentis parti graves et pestilentes vere fuerint zelotae. Poëta certe fingit posterius. — Das V. 4 den Heuschrecken geheissene Beschädigen der Menschen wird V. 5 näher dahin bestimmt, dass sie dieselben nach der ihnen verliehenen scorpionartigen Macht peinigen, aber nicht tödten sollen. — *ἐδόθη αὐτ. ἵνα κτλ.*) Vgl. V. 3. Dass das Nichttödten streng zu nehmen, nicht aber zu sagen ist, dass „allein die Nichtgetödteten die Aufmerksamkeit auf sich ziehen, weil ihre Zahl die grössere und ihr Loos das härtere" sei (*Hengstb.*), zeigt der Wortlaut, der Gegensatz *ἀλλ' ἵνα βασανισθήσονται* und die weitere Schilderung V. 6. — *βασανισθήσονται*) Mit dem Wechsel des Subjects hängt es wohl zusammen, dass jetzt auf *ἵνα* der Indic. Fut. folgt. Vgl. einen ähnlichen Wechsel von Infin. und Indic. Fut. 6, 4. — *μῆνας πέντε*) Die allegorisirenden Erklärungen ruhen, wie immer, auf der äussersten Willkühr. *Beda:* haereticos *temporaliter* in bonos grassari. Tempus quippe seculi quinque mensibus propter quinquepartitum sensum, quo in hac vita utimur, significat. Andere berechneten die fünf mystischen Monate zu 5×30 d. h. 150 mystischen Tagen, d. h. gemeinen Jahren, welche Zeit *Vitr.* auf die Herrschaft der Gothen, *Calov* auf die Dauer des Arianismus bezog. *Bengel* setzt 5 prophetische Monate gleich $79^1/_3$ Jahr und denkt an die Leiden der Juden in Persien, im 6. Jahrh., die so lange gedauert. Ganz fern liegt die Beziehung auf Gen. 7, 24 (*Züll.*), oder die auf die fünf Sünden V. 20 fl. (*Hofmann*), denn selbst wenn dort die Fünfzahl der Sünden irgendwie markirt wäre, würde es doch verkehrt sein, wenn ein ganz specieller Zug der einen Vision nicht innerhalb dieser selbst, sondern erst in einer andern seine Bedeutung fände. Doch sind die fünf Monate auch nicht, als „mystische", ohne Erklärung zu belassen, als wenn diese erst durch die Erfüllung thatsächlich gegeben werden müsste (*Ebrard*). Willkührlich sagt ferner *Hengstb.:* Die Fünfzahl „ist durchweg die Signatur des Halben, Unvollendeten, als die gebrochene Zahl. Fünf Monate werden genannt, weil nur die Fünf im Verhältniss zu den zwölf Monaten des Jahres den Begriff der verhältnissmässig langen Dauer und Furchtbarkeit giebt" — wogegen

schon *Ebrard* mit Recht einwendet, dass diesem Sinne die Sechszahl, die Hälfte der 12 Monate, am einfachsten entsprechen würde. Mit Recht haben *Eichh.*, *Ew.*, *de Wette* (vgl. schon *Calov*, *Vitr.* u. A.) die Bestimmung der fünf Monate als einen Zug in der Vision erkannt, welcher aus der populären Vorstellung, dass die Heuschrecken während der fünf Monate vom Mai an zu erscheinen pflegten (vgl. *Bochart*, Hieroz. II, 495), entlehnt ist. Wie überhaupt die ganze Schilderung der visionären Heuschrecken, so übernatürlich dieselben auch erscheinen, doch auf der Basis einer naturgemässen Anschauung ruht, so liegt auch der Zeitangabe jene natürliche Annahme zum Grunde; doch ist auch in diesem Puncte das natürliche Verhältniss gesteigert, indem die Heuschrecken aus dem Abgrunde volle fünf Monate lang bleiben, während natürlicherweise nur innerhalb dieser Zeit dann und wann ein Heuschreckenschwarm kommen mag. — ὁ βασανισμὸς αὐτῶν) Das αὐτῶν ist Gen. subj., wie der Gen. in dem correspondirenden ὡς βασαν. σκορπίου. Subject sind wieder die ἀκρίδες, und βασανισμός hat, wie der Form entspricht, activische Bedeutung (*de Wette*). — ὅταν παίσῃ ἄνθρ.) wann er einen Menschen geschlagen haben wird (vgl. *Winer*, S. 275). Die echt griechische Redeweise setzt den natürlicherweise möglichen Fall als eingetreten. Significant ist der Ausdruck παίειν, welcher bei den LXX, neben πατάσσειν (Jon. 4, 7), dem Hebr. הִכָּה entspricht (Num. 22, 28. 2 Sam. 14, 6). Auch die Lateiner reden treffend von dem ictus des Scorpions (*Plin.* H. N. VI, 28).

V. 6. ἐν τ. ἡμέραις ἐκείναις) wenn nämlich das von Joh. im Gesichte vorher Geschaute wirklich eintritt. Eben darauf, dass die Vision weissagend darstellt, was geschehn soll (vgl. 4, 1. 5, 1 fll.), beruht die ausdrückliche prophetische Redeweise im Fut. ζητήσουσιν sammt der Formel ἐν τ. ἡμ. ἐκείναις (vgl. *Ewald*, *de Wette*). Geschildert ist nicht allein der Wunsch, dass die von den Heuschrecken gemachte Wunde tödtlich sein möchte (*de Wette*), sondern überhaupt das verzweiflungsvolle Verlangen, dem Leben ein Ende gemacht zu sehn und so den entsetzlichen Qualen (V. 5) zu entgehn (vgl. Jer. 8, 3) — ein schreckliches Gegenstück zu der aus der heiligsten Hoffnung stammenden ἐπιθυμία des Apostels (Phil. 1, 23).

V. 7—10. Erst jetzt, nachdem Joh. geschildert hat, wie er die wunderbaren Heuschrecken aus dem Abgrunde hat aufsteigen sehn und welche Plage sie bringen sollen,

kommt er dazu, die ausserordentliche Gestalt derselben genauer und vollständiger zu beschreiben. Ein wesentlicher Zug in dieser Beschreibung (V. 10) steht in ausdrücklicher Beziehung zu dem V. 3—5 Gesagten; übrigens sind die einzelnen Momente der Schilderung nicht zu urgiren, indem der Context selbst eine specielle Deutung — welche allegorisch ausfallen müsste — nicht nur nicht an die Hand giebt, sondern vielmehr ausschliesst. Es kommt z. B. nach V. 3 fll. weder auf die Löwenzähne, noch auf die Weiberhaare etwas Besonderes an. Die höllischen Heuschrecken sollen allein nach Art der Scorpionen die Menschen plagen (V. 10); von einem Beissen, wie mit Löwenzähnen, ist gar keine Rede. Werden aber die einzelnen Züge contextwidrig gepressst, so ergeben sich so handgreifliche Verkehrtheiten, wie z. B. die Beziehung der Löwenzähne auf die Irrlehren und Lästerungen, mit welchen die Ketzer die rechtgläubige Kirche zerfleischt haben (*Calov* u. v. A.). Es kommt bei der Schilderung, bei welcher die wirkliche Gestalt der natürlichen Heuschrecke in gewisser Weise zu Grunde liegt, auf den Gesammteindruck an. Diese höllischen Heuschrecken sind, so furchtbar auch ihre übernatürliche Gestalt ist, doch immerhin als Heuschrecken zu erkennen; nur in dem V. 10 Beschriebenen haben sie, der ihnen befohlenen Plage entsprechend (V. 3 fll.), eine wunderbare Eigenthümlichkeit ihrer Gestalt, die ohne alle natürliche Analogie ist. — *τὰ ὁμοιώματα τῶν ἀκρ.*) Falsch *Hengstb.* und *Ew.* II: ihre Aehnlichkeiten. Ὁμοίωμα bezeichnet regelmässig (vgl. *Winer*, S. 85) das Product eines *ὁμοιοῦν*, d. h. die Gestalt, sofern sie eben die einem Vorbilde ähnliche Gestalt ist (vgl. Ezech. 1, 16. 10, 21 — wo im Hebr. דְּמוּת steht — Rom. 1, 23. Phil. 2, 7). Die Gestalten der Heuschrecken waren ähnlich — *ἵπποις ἡτοιμ. εἰς πόλ.* Dies gilt von der Gestalt im Ganzen. Vgl Jo. 2, 4. In Reisebeschreibungen wird ausdrücklich bemerkt, dass die Gestalt der Heuschrecke eine gewisse Aehnlichkeit mit der des Pferdes habe (vgl. *Winer*. RWB. I, 575). Die Aehnlichkeit wird insbesondere dann anschaulich, wenn man das Pferd gerüstet denkt (*ἡτοιμασμ. εἰς πόλ.*), so dass der Kopf desselben aus dem Brustharnisch, ähnlich wie der Kopf der Heuschrecke aus ihrem Thorax, hervorragt (vgl. V. 9). — *ἐπὶ τ. κεφ. αὐτ. ὡς στέφανοι ὅμοιοι χρυσῷ*) Daraus, dass die natürliche Heuschrecke nichts auf ihrem Kopfe hat, das einer Krone ähnlich sieht, folgt noch nicht, dass die *στέφανοι ὅμ. χρ.* nichts Anderes als die blanken Helme der Soldaten seien, welche unter der Allegorie der Heuschrecken

verstanden werden sollen (*Eichh.*, *Heinr.*). *Στέφ.* heisst nicht Helm; und selbst wenn überhaupt eine derartige Allegorie vorläge, müssten doch jedenfalls zunächst die einzelnen Züge der Allegorie als solche harmonisch aufgefasst werden können, danach erst könnte die eigentliche Vorstellung im Ganzen und in ihren einzelnen Momenten gewonnen werden. Von vorn herein abzuweisen ist aber jede Vermengung von (angeblicher) Allegorie und eigentlicher Darstellung; so ist die Auslegung völlig unerträglich, welche den Heuschrecken, die allegorisch sein sollen, Helme beilegt, die eigentlich gemeint sein sollen. Derselbe Grundsatz gilt bei den übrigen Zügen der Schilderung, so dass z. B. die den Heuschrecken als solchen beigelegten Haare wie Weiberhaare nicht die langen Haare barbarischer Krieger sein können (gegen *Vitr.* u. A.). — Nahe liegt die Vermuthung, dass auch die Worte *κ. ἐπὶ τὰς κεφ. κτλ.* eine gewisse Erinnerung an die natürliche Gestalt der Heuschrecke enthalten. Wenn aber Joh. sagt, auf den Köpfen der Heuschrecken habe sich befunden (etwas) „wie goldähnliche Kronen" (*ὡς στ. ὅμοιοι χρ.* vgl 4, 6), so kann er schwerlich an die beiden, fast einen Zoll langen Fühlhörner (*Ewald*) gedacht haben; wahrscheinlicher ist (vgl. *Züll.*, *de Wette*), dass als natürliches Vorbild die ziemlich starke, zackige Erhöhung gedient hat, welche allerdings nicht am Kopfe, sondern in der Mitte des Brustschildes befindlich ist (vgl. *Winer*, a. a. O.), welche aber für die populäre Anschauung, für welche die Grenze zwischen Kopf und Brustschild nicht leicht in die Augen fällt, als ein auf dem Kopfe des Insects befindlicher Aufsatz erscheinen kann. Auch die gelbgrünlich glänzende Färbung jener Brustschilderhöhung mag dann den natürlichen Anlass geben, dass Joh. das Kronähnliche auf den Köpfen der dämonischen Heuschrecken als *ὅμ. χρυσῷ* beschreibt. — *τὰ πρόσωπα αὐτ. ὡς πρόσωπα ἀνθρώπων*) Die ausdrücklich markirte Comparation (*ὡς*) darf hier so wenig wie bei den übrigen Zügen der Schilderung verkannt werden. Falsch sagt deshalb *Hengstb.*, indem er gleich den ältern Allegoristen nicht nur die einfache Comparation mit einer (vermeintlichen) Allegorie verwechselt, sondern auch die angenommene eigentliche Bedeutung mit der angenommenen Allegorie vermengt: „Ihre Gesichter waren wie Menschengesichter, indem, ein furchtbarer Anblick, das grausige Menschenantlitz durch das Heuschreckenantlitz hindurchscheint. Der Sache nach waren es wirklich Menschenangesichter". Der Text sagt dies durchaus nicht, sondern giebt eine Anschauung von den Angesich-

tern der dämonischen Heuschrecken, indem er dieselben als Menschengesichtern ähnlich darstellt. Auch dies hat darin seinen naturgemässen Grund, dass wirklich der Heuschreckenkopf eine schwache Aehnlichkeit mit dem menschlichen Profile hat (vgl. *Züll.*, *Ew.*, *de Wette*). Je stärker man bei den übernatürlichen Heuschrecken, deren ganze Gestalt etwas Ungeheures hat, jene Aehnlichkeit ausgeprägt denkt, desto grauenhafter muss dieselbe erscheinen. — *καὶ εἶχον τρίχας ὡς τρίχας γυναικῶν*) Auch dieser Zug der Schilderung ist in derselben Weise wie der vorhergehende aufzufassen. Die Worte *ὡς τρίχ. γυν.* sind rein comparativisch gemeint; das tertium comparationis aber kann nur in der Länge der Haare liegen, weil den Weibern, nicht den Männern, langes Haar eigenthümlich ist (vgl. 1 Cor. 11, 14 f. *Winer*, RWB. I, 527). Es liegt in der Schilderung, welche nur anschaulich machen soll, dass die wunderbaren Heuschrecken lange Haare, wie Weiberhaare, gehabt haben, durchaus keine besondere (allegorische) Beziehung, weder auf das lange Haar, wie es wohl bei barbarischen Kriegern sich fand — wie selbst *de Wette* statuiren will, welcher doch mit Recht die Deutung der Heuschrecken auf Krieger verwirft — noch darauf, dass die unter den Heuschrecken verstandenen „Geister der Finsterniss“, oder die ihnen zu Werkzeugen dienenden Menschen, „so sanft und lieblich aus ihren Weiberlocken hervorblicken“, während sie doch hinter diesen Locken Löwengebisse verbergen (*Ebrard*). Alles, worauf solche allegorisirende Deutungen Gewicht legen müssen, ist rein eingetragen. Es kann zweifelhaft scheinen, ob Joh., indem er die wunderbar langen Haare der übernatürlichen Heuschrecken darstellt, dieselben nach Analogie der Fühlhörner der natürlichen Heuschrecke denkt — was das Einfachste ist (vgl. *de Wette*, welcher aus *Niebuhr's* Reise ein arabisches Sprichwort anführt, nach welchem die Fühlhörner der Heuschrecke den Haaren der Jungfrau ähnlich sein sollen) — oder Haare an den übrigen Körpertheilen, z. B. an den Beinen, versteht (*Ewald*); gewiss aber ist, wenn anders der Context für harmonisch und frei von Verwirrung gelten soll, jede andere Beziehung, als die durch die einfache Comparation angezeigte, fern zu halten. — *κ. οἱ ὀδόντες αὐτ. ὡς λεόντων ἦσαν*) Schon den natürlichen Heuschrecken legt Joel (1, 6) Löwenzähne bei. Dort wie an uns. St. ist damit nichts Anderes als die verwüstende Gefrässigkeit veranschaulicht, nicht aber die „Wuth der Feinde“ (*Hengstb.*). Dieser Zug ist höchst bezeichnend, um das Bild der Heuschrecken als solcher zu geben, aber,

gleich dem V. 7 Gesagten, ganz irrelevant in Beziehung auf die bestimmte Plage, welche durch die höllischen Heuschrecken gebracht werden soll (V. 3 fll.). — *κ. εἶχ. θώρακας ὡς θῶρ. σιδηροῦς*) Falsch *Hengstb.*: „Die eisernen Panzer bilden ab, wie schwer es ist, diesen Reitern beizukommen". An die Stelle des Brustschildes der natürlichen Heuschrecke — für welches auch die Naturgeschichte den significanten Namen Thorax hat (*de Wette*) — tritt bei den übernatürlichen Heuschrecken ein Panzer, welcher mit einem eisernen Panzer einfach verglichen wird. — *κ. ἡ φωνὴ τ. πτερύγων κτλ.*) Gleich den natürlichen haben auch diese dämonischen Heuschrecken Flügel, deren Rauschen ganz naturgemäss (vgl. Jo. 2, 5. *Winer*, RWB. a. a. O.) veranschaulicht wird durch die Vergleichung: *ὡς φωνὴ ἁρμάτων ἵππων πολλῶν τρεχόντων εἰς πόλεμον.* In diesen Worten ist weder *ἁρμάτων* (*de Wette*) noch *ἵππων* (*Ew.* I) für eingeschoben zu halten, indem die Vorstellung, „wie das Geräusch von Wagen vieler Rosse, welche in den Krieg rennen", sowohl leicht verständlich als auch durchaus zutreffend ist. Doch darf man nicht sagen, dass, während das Gerassel der Wagen dem Geschwirre der Heuschrecken entspreche, die Rosse deshalb besonders erwähnt seien, „weil die Reiter- und nicht die Wagenmasse das eigentliche Gegenbild der Heuschrecken sei" (*Hengstb.*). Schon der Ausdruck, in welchem das *ἁρμάτων* zu *ἵππων πολλ.* als seinem Subjectsgenitiv gehört, verbietet die im Interesse einer verkehrten (allegorisirenden) Gesammtansicht gemachte Unterscheidung. Das *ganze* Getöse, welches sowohl von den Rädern der Kriegswagen als auch von den Hufen der mit den Wagen dahinjagenden Rosse verursacht wird, ist bezeichnet, indem absichtlich nicht die Wagen allein genannt werden. — *κ. ἔχουσιν οὐρὰς ὁμοίας σκορπίοις καὶ κέντρα*) Die Comparatio compendiaria (vgl. 13, 11. Matth. 5, 20) besagt, dass die Schwänze der Heuschrecken *den Schwänzen* von Scorpionen ähnlich seien; wobei noch ausdrücklich das Moment, auf welches es besonders ankommt (*καὶ κέντρα*), markirt wird. *Beng.*, *Hengstb.* (vgl. auch *Winer*, S. 549, *de Wette*) wollen dagegen keine Breviloquenz anerkennen, sondern die Heuschreckenschwänze wie (ganze) Scorpionen denken, indem sie sich auf V. 19 berufen. Aber dort, wo es auf die an den Schwänzen der Rosse befindlichen schlangenähnlichen Köpfe und Mäuler ankommt, verbietet nicht allein der Context überhaupt, sondern auch die besondere Bestimmung *ἔχουσ. κεφαλάς*, in den Worten *ὁμ. ὄφεσιν* eine Comparatio compendiaria zu finden, während V. 10 Absicht

und Ausdruck auf diese einfachste Auffassungsweise führen. — κ. ἐν τ. οὐραῖς αὐτ. ἡ ἐξουσία αὐτ. ἀδικῆσαι κτλ.) Der Inf. ἀδικ. explicirt die in den — mit scorpionartigen Stacheln versehenen — Schwänzen beruhende Macht (vgl. 6, 8). Zu beachten ist, wie dieser letzte Zug in der Schilderung der Gestalt der Heuschrecken wieder auf die Darstellung der denselben befohlenen Plage V. 3 fll. zurückgreift (*Ewald, Hengstb.*), und so das Ganze harmonisch abgerundet erscheint. Auch die Bestimmung μῆνας πέντε wird aus V. 5 wiederholt, um noch einmal nachdrücklich zu erinnern, dass die höllischen Thiere mit ihrer scorpionähnlichen Ausrüstung und Macht doch nach Art der Heuschrecken volle fünf Monate lang die Menschen plagen werden. —

V. 11. Wie in ihrer Gestalt und ihrem ganzen Wesen unterscheiden sich die dämonischen Heuschrecken auch darin von den natürlichen (Prov. 30, 27), dass sie einen König haben, nämlich τὸν ἄγγελον τῆς ἀβύσσου, d. h. nicht „einen Engel aus dem Abgrunde“ (*Luth.*), sondern: den E. des Abgr., unter welchem aber nicht der Satan selbst (*Ebrard;* vgl. *Grot., Calov* u. A.) zu verstehn ist; darauf führt weder die Bezeichnung τ. ἄγγ. τ. ἀβ. noch die bestimmte Benennung. Noch weniger ist der „König“ mit dem „Sterne“ V. 1 zu identificiren, wie *Hengstb.* (auch *Volkm.*) thun muss, weil er voraussetzt, dass, so oft in der Apok. ein Stern genannt wird, immer ein Herrscher gemeint sei, und deshalb hier sagt: „Wäre hier von einem *andern* Könige die Rede, so hätte das Heuschreckenheer *zwei* Könige“. Der Ausdruck τὸν ἄγγ. τ. ἀβ. (vgl. 16, 5) lässt nur an einen solchen Engel denken, welcher in besonderer Weise der Vorsteher des Abgrundes ist (*Beng., Ew., de Wette*). Eins, was zu dieser seiner Stellung gehört, wird hier genannt, nämlich dass er der König der aus seinem Gebiete aufsteigenden Heuschrecken ist. Als der Vorsteher des Abgrundes wird er aber nicht nur als der Engel desselben bezeichnet, sondern trägt auch den bestimmten Namen, welcher in der hebräischen Form ausdrücklich jenes Verhältniss anzeigt: ὄνομα αὐτῷ Ἑβραϊστὶ Ἀβαδδών, καὶ ἐν τῇ Ἑλληνικῇ ὄνομα ἔχει Ἀπολλύων. Schon im A. T. bezeichnet אבדון (LXX: ἀπώλεια), parallel mit שְׁאוֹל, das Reich des Verderbens in örtlicher Hinsicht (vgl. Hiob 26, 6. 28, 22 u. dazu *Hirzel-Olshaus.*). Bei den Rabbinen ist Abaddon der unterste Raum der Hölle (vgl. *Schöttg.*). Demgemäss würde der ἄβυσσος selbst der Name Ἀβ. zukommen; sehr schicklich aber trägt ihn hier der Engel des Abgrundes,

welcher als Vorsteher gewissermassen die persönliche Repräsentation desselben ist. Die griechische Interpretation Ἀπολλύων ist in dieser Form gegeben — nicht etwa ὀλοθρευτής u. dgl. — nicht um einen Anklang an den Namen Apollo zu gewinnen (*Grot.*), sondern weil der Personname natürlich an den Ausdruck ἀπώλεια bei den LXX sich anschloss. Einen bestimmten Gegensatz zwischen Apollyon, dem Verderber, und Jesu, dem Heiland, können nur die finden, welche (*Beng.*, *Hengstb.*) jenen als den Satan selbst verstehn. —

V. 12. Die Worte (vgl. 11, 14), welche sowohl zum Abschluss von V. 1—11 (ἡ οὐαὶ ἡ μία ἀπῆλθεν), als auch zur Hinweisung auf das Folgende dienen (ἰδοὺ ἔρχεται κτλ.), gehören zum Bericht des Joh. (*Ewald*, *de Wette*) und sind nicht als Worte des Adlers (vgl. 8, 13) oder eines andern himmlischen Boten zu fassen. Nach dem eben beschriebenen Gesichte hebt Joh. hervor, dass jetzt das eine Wehe jenes dreimaligen Rufes erfüllt und insofern vorbei ist. — ἡ οὐαὶ) Die auffallende Femininalform erklärt sich daraus, dass sich die Vorstellung einer θλῖψις unwillkührlich dem dieselbe ankündigenden Wehe substituirt (vgl. *Winer*, S. 161). — ἰδοὺ, ἔρχεται ἔτι δύο οὐαὶ μ. τ.) Der Sing. ἔρχεται enthält eine Hypallage, welche darum unanstössig ist, weil das Verb. vorangeht (vgl. *Winer*, S. 458). —

Die allegorische Auslegungsweise bringt auch bei V. 1 fll., wie überall, die grössten Willkührlichkeiten und die ärgsten Verstösse gegen den Context zuwege, und zwar gleicherweise bei den Auslegern, welche von einem bis in das Mantische überspannten Begriffe der biblischen Prophetie aus erklären, nicht minder als bei denen, welche in mehr oder weniger rationalistischer Weise die prophetischen Gesichte des Joh. als vaticinia post eventum betrachten und zu allegorischen Schattenbildern der Ereignisse des römisch-jüdischen Kriegs machen. Auf *Ketzerei* ist die Heuschreckenplage nur von jener ersten Art von Auslegern gedeutet (*Beda*, *Andr.*, *Areth.*, *N. de Lyra*, *Luth.*, *Calov*, *Boss.*, *Stern* u. v. A.); auf *Kriegsnoth* und ähnliche Bedrängniss von Interpreten beider Arten (*Vitr.*, *Beng.*, *Hengstb.*, *Grot.*, *Wetst.*, *Herd.*, *Eichh.* u. A.). Indem z. B. *N. de Lyra*, wie viele Andere, an Arianer denkt, deutet er die einzelnen Hauptzüge also: der Stern V. 1 ist der Kaiser Valens (qui de altitudine fidei catholicae cecidit in haeresim Arianam), der Schlüssel ist potestas — exaltandi haer. Aria-

nam; die Heuschrecken sind die Vandali haeresi Ar. infecti, das Grün V. 4 sind die von den Vandalen verschonten Christen in Africa, die 5 Monate bezeichnen die Zeit der 5 Vandalenherrscher. *Stern* versteht unter den Heuschrecken alle erdenklichen Ketzer, bis zu den Pantheisten und Deutschkatholiken unserer Tage herab. Die Scorpionenschwänze deuten an, dass „die Irrlehre den Stachel in den Consequenzen trägt", die Weiberhaare erinnern, dass „viele Irrlehren von ungeordneter Liebe zu Weibern veranlasst, fast alle von Weibern — ausgebreitet worden sind, anzufangen von jener Helena, Mithelferin des Simon Magus, — bis herab zu den Bacchantinnen jüngster Zeit, die mit Ronge und seinem Anhange den Kelch des Teufels getrunken und mit ihren verbuhlten Augen dem Propheten von Laurahütte Anbeter gewonnen haben". Viele ältere Protestanten verstanden unter dem Stern den Pabst, unter den Heuschrecken den entarteten Clerus, namentlich die Mönche der katholischen Kirche (*Aret.*, *Bull.*, *Laun.* u. A.). Dies war, wie *C. a Lap.* sagt, die Vergeltung dafür, dass *Bellarmin* und andere Katholiken auf Luther, Calvin und die evangelische Kirche gedeutet hatten. — Werden unter den Heuschrecken Krieger verstanden, so ergiebt sich die genauere Bestimmung für Ausleger wie *Grot.*, *Wetst.*, *Herd.*, *Eichh.*, *Heinr.* aus der Grundanschauung von der ganzen Apok. Die Heuschrecken sind die Zeloten (nach *Wetst.:* Das Heer des Cestius). Der Stern ist nach *Grot.:* Eleasar, des Ananias Sohn, nach *Herd.:* Manaim. Der von ihm geöffnete Abgrund ist nach *Grot.:* das dogma seditiosum, non est parendum Romanis, denn (*καὶ* V. 3 = nam) daraus ist zum Schaden der Juden die Partei der Zeloten entstanden; nach *Herd.:* die Festung Masada. Der Abaddon ist nach *Grot.:* Spiritus, qui zelotas illos agitabat; nach *Herder:* Simon, Gorions Sohn. Für *Vitr.* und *Beng.* gab die Chronologie die genauere Bestimmung an die Hand: in der auf die Ereignisse des vierten Posaunengesichts folgenden Zeit musste irgendetwas gefunden werden, worauf das fünfte Posaunengesicht bezogen werden konnte. Darum rieth *Vitr.* auf die Einfälle der Gothen in das weströmische Reich, im Anfange des 5. Jahrh.; *Beng.* verstand die Drangsale der Juden in Persien, im 6. Jahrh. *Volkm.* versteht die von Nero gegen Rom zu führenden Partherheere (vgl. V. 14). Ohne weitere Bestimmung deutet *Hengstb.* auch die fünfte Posaune auf Kriegsnöthe, die Heuschrecken auf Soldaten. „Eine der vielen Incarnationen des Apollyon" war Napoleon, dessen Name eine „merkwürdige Aehnlichkeit" mit jenem

Namen des Heuschreckenkönigs hat *). — Dass die Heuschrecken allegorisch zu verstehn seien, dafür hat man einen besondern Fingerzeig im Texte finden wollen. Schon *Beda* nämlich hat gesagt: solche Heuschrecken, welche nach V. 4 nicht Gras und Blätter fressen sollten, könnten nicht wirkliche Heuschrecken, sondern müssten Menschen sein. Aber mit mehr Recht wird von andern Allegoristen auch V. 4 als eine „verblümte“ Redeweise verstanden, wie z. B. v. *Bengel,* welcher an „Versiegelte niederen, mittleren und höhern Standes“ denkt. Anders *N. de Lyra, Vitr.* u. A. (s. o.). Wird einmal allegorisirt, so muss jeder einzelne Zug allegorisch gedeutet werden. Dazu giebt aber der Text selbst nirgends die leiseste Veranlassung. Es ist nicht einmal mit *de Wette* zu sagen, dass das Dämonische in der hier geschilderten Heuschreckenplage nur als Sinnbild ihrer höchsten Verderblichkeit zu fassen sei; denn wie ernstlich und eigentlich auch die dämonische Art dieser Heuschrecken gemeint sei, geht daraus hervor, dass dieselben, eben als dämonische, über die Versiegelten, die keineswegs von allen übrigen Plagen der Posaunengesichte unberührt bleiben (vgl. 7, 1 fll.), keine Macht haben (V. 4). Die Plagen des einen Gesichts sind eben so eigentlich gemeint, wie die des andern, die höllischen Heuschrecken mit den Scorpionenschwänzen nicht weniger als die Kriege, die Theuerung, die Erschütterungen und Verfinsterungen der Gestirne. Denn eine lange Reihe verschiedener, und zwar sämmtlich bestimmt gestalteter Plagen schaut Joh. als Vorzeichen und Vorbereitungen der endlichen Parusie. Wer nun, wie *Hebart* (die zweite sichtbare Zukunft Christi. Erl. 1850), die buchstäbliche Erfüllung aller dieser Gesichte, mithin z. B. die wirkliche Erscheinung der V. 1 fll. geschilderten Heuschrecken erwartet, der lässt dem Texte allerdings mehr Gerechtigkeit widerfahren, als jeder Allegorist; er verkennt aber, wegen eines mechanischen Begriffs von Inspiration und Prophetie, den Unterschied zwischen wirklichem Weissagungsgehalt und der poetischen Form, mit welcher in dem erleuchteten Geiste des Propheten, nicht ohne ein schönes Spiel seiner geheiligten Phantasie, derselbe sich bekleidet. —

V. 13—21. Das *sechste* Posaunengesicht: wunderbare

---

*) Auch *Gerken*, welcher durch eine ganze Reihe von Spielereien den Namen Napoleon herausbringt, meint (S. 26), man dürfe denselben von ἀπόλλυμι ableiten — und deshalb Napolleon schreiben.

Reiterheere tödten den dritten Theil der Menschen, ohne dass die übrig bleibenden Busse thun. Diese Heimsuchung gehört zum *zweiten* Wehe (vgl. 11, 14). —

V. 13—15. Auf einen göttlichen Befehl bindet der Posaunenengel die vier am Euphrat bislang gefesselten Engel los, unter deren Anführung das ungeheure Reiterheer seine Plage bringen soll. —

καὶ ἤκουσα κτλ.) Was Joh. in der Vision zu hören bekommt (vgl. 6, 3. 5. 7. 10), stellt sich gleicherweise wie das, was er schaut (V. 17), in Folge des Posaunenschalls ihm dar. — *φωνὴν μίαν ἐκ τῶν* [*τεσσάρων*] *κεράτων τοῦ θυσιαστηρίου κτλ.*) In sprachlicher Hinsicht ist es möglich, dass das bestimmte Zahlwort unbestimmt gemeint sei (vocem quandam. *Ewald*. Vgl. 8, 13. *Winer*, S. 106), so dass es ganz unentschieden bleibt, wem die Stimme angehört, wie 6, 6 (*de Wette*), während es nicht möglich ist, das *ἐκ* im allgemeinen Sinne von *ἀπό* („von her", gleich dem hebr. מִן, welches die Bedeutung beider Präpositionen einschliesst) zu fassen und zu erklären, dass die Stimme von dem hinter dem Altare thronenden Gotte ausgegangen sei (*Ew.* I, *Stern*). Vgl. dagegen auch 16, 7. Doch dürfte sich im Zusammenhange damit, dass die Stimme von den Hörnern des Altars ausgeht, eine bestimmtere Beziehung des *μίαν* ergeben. Ausdrücklich wird der Altar, von dessen Hörnern aus die Stimme kommt, als der 8, 3 fll. (und 6, 9 fl.) erwähnte bezeichnet. Demnach muss der Umstand, dass von seinen Hörnern die Stimme ausgeht, welche die sogleich beschriebene Plage entfesselt, eine ähnliche Bedeutung haben, wie 8, 5 der Umstand, dass von demselben Altare das auf die Erde geworfene Feuer entnommen wird, d. h. der Befehl, die Engel zu lösen, erscheint als eine Folge der auf dem Altar dargebrachten Gebete (vgl. *Hofm.*, *de Wette*, *Bleek*, *Hengstb.*, *Ebrard*); dann aber ist es passlich, die *eine*, auch diese besondere Gebetserhörung manifestirende, (göttliche) Stimme im Gegensatz zu den vielen Stimmen der Betenden, welche 6, 9 fl. laut wurden und welche auch 8, 3 (*τ. προσευχ. τῶν ἁγ.*) indicirt sind, zu verstehn. — Verkehrt ist es, die *eine* Stimme in einem besondern Verhältniss zu den *vier* Hörnern des Altars zu denken; denn — auch abgesehn von der kritischen Unsicherheit der Lesart *τεσσάρων* — ist der herausgebrachte Sinn (quatuor haec cornua simul edidisse vocem, non diversam, sed unam eandemque. *Vitr.*, *Hengstb.*), höchst

matt, während die allegorische *) Erklärung (concordem indicat unius ecclesiae vel unius fidei ex quatuor evangeliis praedicationem. *Zeger*. Vgl. auch *Calov* u. A. — oder nach *Grot.*, welcher unter den Stimmen die preces exulantium, qui aliquando in sedes avitas redire gestiebant, versteht: *omnia loca*, in quibus exulabant Judaei Christum colentes) ohne allen Halt ist. Auch die an sich schon willkührliche Beziehung zwischen den vier Hörnern und den „vier Sünden" V. 21 und zugleich den vier Engeln (*Hengstenb.*; vgl. auch *Beng.*, *Züll.*, *Hofm.*) fällt mit dem unächten τεσσάρων. — τῷ ἕκτῳ ἀγγ.) Daraus, das hier der Posaunenengel nicht nur in die Posaune stösst, sondern auch selbst in die nun folgende Handlung eingreift, ist keineswegs zu schliessen, dass dasselbe Verhältniss auch an andern Stellen stattfinde, wo es nicht ausdrücklich bezeichnet ist (gegen *Beng.*). Will man aber fragen, warum hier (vgl. 17, 1) dem Ankündiger der Plagen auch eine Mitwirkung bei denselben zugeschrieben werde, so ist eine Erinnerung an die „Sparsamkeit in den Mitteln" (*de Wette*) keine befriedigende Antwort; denn warum gerade hier diese Sparsamkeit, welche doch im Allgemeinen nicht vorherrscht? Da ein in der Sache selbst liegender Grund nicht ersichtlich ist, scheint es nur darauf anzukommen, eine matte Gleichförmigkeit zu vermeiden, wie sie entstehen würde, wenn etwa derselbe Engel, welcher 8, 5 Feuer von dem Altar auf die Erde wirft, oder auch wenn ein neuer Engel — welcher doch im Grunde eine gleiche Stellung zu den Posaunenengeln haben würde — jetzt den Befehl erhielte, die vier Engel am Euphrat los zu machen. — *Λῦσον — Εὐφράτῃ*) Der Artikel τοὺς τέσσ. ἀγγ. hat seine bestimmte Beziehung, wie 8, 2, in dem Folgenden τοὺς δεδ. κτλ. (*Ebrard*), zeigt aber durchaus nicht die von *Beda* u. A. angenommene Identität der hier genannten Engel mit den 7, 1 erwähnten an. Dass die vier Engel *böse* Engel sind (*Beda*, *Beng.*, *Ewald* u. A.) — nicht: gute (*Boss.*, *Hengstenb.*), auch nicht: „verderbliche", wie *de Wette* und *Ebrard* sagen, indem sie unklar bemerken, es sei nicht an geradezu böse Engel zu denken — geht hervor aus dem Gebundensein — denn die Erklärung *Bossuet's:* Ce qui lie

*) Wenn man beachtet, dass schon *Beda*, welcher das quattuor in seinem Texte *nicht* hat, dennoch erklärt: Cornua — evangelia sunt ecclesiae praeeminentia, so liegt die Vermuthung nahe, dass jenes Zahlwort gerade im Interesse dieser allegorischeu Deutung zugesetzt sei.

les anges ce sont les ordres suprêmes de Dieu, welche *Hengstb.* adoptirt, ist eine spiritualistische Verflüchtigung, die ohnehin nicht einmal mehr Sinn hat, wenn *Hengstb.* die concrete Vorstellung der Engel selbst beseitigt durch die Erklärung, in den Engeln verkörpert sich die Wahrheit, dass die von ihnen geführten Kriegsschaaren nichts thun, als wozu sie gesandt sind — aus ihrer Stellung am Euphrat und daraus, dass sie ein Heer von höllischer Art anführen, in welcher Beziehung sie sowohl mit dem vom Himmel gefallenen Stern V. 1, als auch mit dem Abgrundsengel, dem Könige der Heuschrecken, V. 11, zu vergleichen sind. — Die *Vier*zahl der Engel entspricht nicht den vier Theilen des von ihnen anzuführenden Heeres (*Ewald*) — denn von solchen sagt der Text nichts *) — sondern bezeichnet (vgl. 7, 1), dass nach allen vier Seiten der Erde hin das Heer geführt werden soll, um den dritten Theil aller Menschen (V. 15. 18) zu tödten (vgl. *de Wette*, *Hengstb.*). *Ebrard* betont im Interesse seiner allegorischen Erklärung die Vierzahl der das Heer V. 16 fll. anführenden Engel im Gegensatze zu dem *einen* Könige der Heuschrecken V. 11. Dort sei also, sagt er, eine monarchische, hier eine demokratische Verfassung; womit auch stimme, dass V. 17 nicht von Kronen geredet werde, wie V. 7. Doch erwartet *Ebrard* die Aufhellung des sechsten wie des fünften Posaunengesichts erst von der zukünftigen Erfüllung; die „geistlichen Söldnerheere des Aberglaubens“, wie die Jesuiten, seien nur Vorspiele der noch bevorstehenden eigentlichen Plagen. — *ἐπὶ τῷ ποταμῷ τῷ μεγάλῳ Εὐφράτῃ*) Man hat diese Ortsbestimmung (vgl. 16, 12) buchstäblich genommen und entweder daran erinnert, dass die den Römern so gefährlichen Partherheere — die V. 16 fll. gemeint — aus der Euphratgegend hergekommen (*Ewald*; vgl. auch *de Wette*, *Rinck*, *Volkm.*), oder gesagt, dass die V. 16 fll. dargestellten römischen Legionen vom Euphrat her gegen Jerusalem angerückt seien (*Herder*; vgl. *Grot.*, *Eichh.* u. A.). Das Letztere ist nicht einmal wahr (vgl. *Tacit.* Hist. V, 1); deshalb hatte *Grot.* schon erklären müssen: die Heere der römischen Feldherrn (d. h. der vier Engel) hätten bis an den Euphrat hin gestanden (ingentes exercitus ad E. usque pertingebant)! Gegen *Ewald* aber

*) *Ew.* II erinnert nur an die gar vielerlei Völker, welche in einem parth. Heere Kriegsdienste thun mussten. Vgl. Dan. 7, 6. *Epiphan.* Haer. 51, 34., welcher Assyrer, Babylonier, Meden und Perser nennt. —

ist nicht minder als gegen *Herder* geltend zu machen (vgl. auch *Bleek*), dass die V. 16 fll. geschilderten Heere durchaus keine menschlichen Kriegsheere sind, sondern ebenso gewiss übernatürlicher Art, als in ihrer Weise die Heuschrecken V. 1 fll. Wäre V. 16 fll. von wirklichen Kriegsheeren die Rede, also da allegorisch zu deuten, so könnten auch *Vitr.*, *Beng.* und viele ältere Ausleger Recht haben, welche die Heere V. 16 fll. von den Tartaren und Türken verstehn und dabei die Erwähnung des Euphrat gleichfalls in eigentlich geographischem Sinne nehmen. Allein wenn man dem Joh. nicht eine starke Confusion aufbürden will, so darf man nicht sagen, dass die „gebundenen Engel" allegorisch seien — parthische (*Ew.* I), römische Feldherrn (*Herd.*) oder türkische Kalifen (*Beng.*) — der „Euphrat", an welchem sie gebunden sind, buchstäblich, und die von ihnen angeführten Schaaren wieder allegorisch. Solche wirre Inconsequenz vermeidet allerdings die rein allegorische Erklärung; aber sie erscheint auch hier so haltlos und luftig, dass, wie sie selbst auf keinem Grunde steht, sie auch nicht einmal einen Punct bietet, wo sie von einem bestimmten Gegengrunde getroffen werden könnte. *Wetst.* sagt, der Euphrat sei die Tiber, gleichwie Babel Kap. 14 fll. Rom (vgl. *N. de Lyra:* der E. sei das römische Reich) — aber dort wird im Texte selbst erklärt, wie „Babel" gemeint sei, während hier von Babel gar keine Rede ist. Ganz unbestimmt *Beda:* mundani regni potentia et persecutorum undae. — Der Context selbst giebt die richtige Auffassung dadurch an die Hand, dass er, indem er schon durch den solennen Ausdruck *τ. ποταμῷ τῷ μεγάλῳ Εὐφρ.* (vgl. Gen. 15, 18. Deut. 1, 7. Jos. 1, 4) an das A. T. erinnert (*de Wette*, *Züll.*, *Hofm.*, *Hengstb.*), mit dieser — aus der alttestamentlichen Geschichte zu begreifenden — Ortsbezeichnung die Schilderung eines Heeres verbindet, dessen Furchtbarkeit über alle menschliche Art und wirklich historische Erfahrung weit hinausgeht, dabei aber ebenso wenig allegorisch gemeint ist, wie bei den Heuschrecken V. 1 fll. Die Erwähnung des Euphrat ist *schematisch,* d. h. Joh. bezeichnet mit concreter Bestimmtheit die Gegend, woher das übernatürliche Plageheer über die Welt kommen soll, indem er die bestimmte Gegend nennt, von welcher aus in der alttestamentlichen Zeit die gottgesandten Plageheere der Assyrier u. s. w. über Israel gekommen sind (Jes. 7, 20; vgl. 8, 7. Jer. 46, 10. *Hengstb.;* vgl. *Primas.*, *Züll.*). Es würde ganz ähnlicherweise schematisch sein, wenn Joh. als Ausgangsort der Heuschrecken V. 1 fll.

Egypten genannt hätte. Dass der Euphrat die Grenze des Landes Abrahams (*Hofm.*) und Davids (*Züll.*) war, ist hier ebenso wenig zu urgiren, als dass er die Grenze des römischen Reiches war (*de Wette*); es kommt nur darauf an, dass vormals vom Euphrat her die „Gottesgeisseln“ (*Hengstenb.*) gekommen sind. Auch das ist für diese schematische Vorstellung irrelevant, dass es sich jetzt um eine Plage für alle Menschen handelt, während vormals vom Euphrat her die Zuchtruthen Gottes wider Israel gesandt wurden; es zeigt sich nur die im alten Testamente wurzelnde Anschauungsweise des Apokalyptikers darin, dass gerade diese concrete Ortsbestimmung vor sein schauendes Auge tritt. — *ἡτοιμασμένοι*) vgl. 8, 6, wo auch *ἵνα* nachfolgt. Sie waren schon bereit; nur die Bande hielten sie bis jetzt. Deshalb folgt V. 16 sofort die Schilderung des unter ihrer Anführung losbrechenden Heeres; die entfesselten Engel setzen sich sogleich mit ihrem Heere in Bewegung. — *εἰς τὴν ὥραν — καὶ ἐνιαυτόν*) Der Art. ist, obwohl die Nomina verschiedenes Genus haben (vgl. *Winer*, S. 115), nur vor das erste gesetzt, weil nicht nur im Allgemeinen der gemeinsame Zeitbegriff sie verbindet, sondern auch die genaue innerliche Beziehung und Bestimmung der einzelnen Begriffe auf einander und durch einander die Vorstellung der wesentlichen Einheit giebt. Denn von der Stunde bis zum Jahre aufsteigend (vgl. Num. 1, 4. Sach. 1, 7. Hagg. 1, 15. *Hengstb.*) zeigt der Ausdruck an, dass die bestimmte Stunde in den bestimmten Tag, der Tag in den bestimmten Monat u. s. w. fällt (*de Wette*, *Hengstb.*, *Ebrard*). Falsch *Luther:* „auf eine Stunde“ u. s. w. Ebenso falsch *Bengel:* es werde, weil der Art. nur einmal stehe, ein „aneinander hangender Zeitlauf“ angezeigt — welchen er, da eine prophetische Stunde etwa 8 gemeine Tage und ein prophetischer Tag ein gemeines Halbjahr enthalte, auf etwa 207 Jahre berechnete und von der Türkenzeit (634—840 n. Chr.) verstand. — *τὸ τρίτον τῶν ἀνθρ.*) Die Menschen, bei deren Peinigung V. 1 fll. nicht von dem dritten Theile die Rede war (vgl. V. 4), werden durch die sechste Posaunenplage in demselben Massverhältniss getödtet, wie vorher Bäume, Schiffe u. s. w. vernichtet sind (vgl. 8, 7. 9. 11. 12). —

V. 16—19. Schilderung des von den vier entfesselten Engeln angeführten Heeres: seine ungeheure Grösse V. 16; seine übernatürliche Beschaffenheit und furchtbare Wirkung V. 17—19. — *τοῦ ἵππου*) Die erklärenden Varianten *τοῦ ἱππικοῦ* und *τῶν ἵππων* stammen aus dem Anstoss, welchen

man daran nahm, dass Joh. nicht nach classischer Weise *τῆς ἵππου* geschrieben hat. — *δισμυριάδες μυριάδων*) d. i. 200 Millionen. — *ἤκουσα κτλ.*) wird asyndetisch beigefügt, weil eine Erklärung darüber nothwendig ist, woher Joh. die ungeheure Zahl wusste (vgl. 7, 4). *Beda*, welcher den griechischen Ausdruck lieber durch *bis* myriades myriadum wiedergeben will, als mit der *Vulg.* durch vicies millies dena millia, findet hier angedeutet *duplicitatem* dolosam perversi exercitus. *Bengel* meint, dass die Türkenheere leicht jene Zahl wirklich erreicht haben könnten — nämlich im Verlauf der ganzen 207 Jahre ihrer Herrschaft (vgl. V. 15). *Hengstb.* erkennt die Unnatürlichkeit der Zahl und schliesst daraus, dass dieselbe allegorisch gemeint sei: es sei nicht an einen einzelnen Krieg, sondern an „die personificirte Gattung“ zu denken, wie bei allen vorhergehenden Posaunengesichten. Allein weil das Heer selbst V. 17 fll. nicht allegorisch geschildert ist, so kann auch die Zahlangabe ebenso wenig allegorisch sein, wie die Ortsbestimmung V. 14; vielmehr gleich dieser ist die Zahl schematisch (vgl. 7, 4), d. h. das Heer, welches überhaupt als ein bestimmtes, einzelnes, und zwar seiner ganzen Art nach übernatürliches erschaut wird, erscheint auch in einem concreten, aber übernatürlichen, Zahlmasse. Eine Erinnerung an Ps. 68, 18 kann als das Substrat der hier dem Propheten in seiner Vision sich darbietenden concreten Zahlangabe gedacht werden. — Dass Joh., indem er jetzt die von ihm geschauten Rosse und Reiter beschreiben will (*καὶ οὕτως εἶδον κτλ.*), zu dem *εἶδον τ. ἵππ.* noch ausdrücklich beifügt *ἐν τῇ ὁράσει*, kann nur insofern auffallen, als diese bei den alten Propheten ganz gewöhnliche Formel (vgl. Dan. 8, 2. 9, 21.) nicht öfter in der Apok. vorkommt; aber daraus, dass sie nur an uns. St. sich findet, während sie überall bei dem die prophetische *ὅρασις* anzeigenden *εἶδον* stehen könnte, folgt nichts weniger, als dass die gegenwärtige Vision allegorisch gemeint sei, wie *Beng.* und *Hengstb.* behaupten, welcher Letztere durchaus spiritualisirend sagt: „In der Vision wird alles *gesehen*, das Innerliche muss sich im Aeusserlichen abprägen, das Geistige einen Leib annehmen,“ und so in der sogleich geschilderten Farbe der Panzer nur einen „malerischen Ausdruck“ für den Mordgeist der eigentlich zu verstehenden Soldaten sieht. Selbst angenommen aber, dass der hier vorausgesetzte Begriff von Vision richtig wäre, würde ja das *εἶδον* an sich selbst hier wie überall zu diesem Allegorisiren anweisen. Warum denn gerade hier der ausdrückliche Zusatz *ἐν τῇ*

ὁράσει? Es ist darin keinerlei Absicht wahrzunehmen, am wenigsten die, einen exegetischen Fingerzeig zu geben; möglich ist, dass hier Joh. deshalb seinem εἶδον unwillkührlich das ἐν τῇ ὁράσει hinzufügt, weil in dem sechsten Posaunengesicht bislang es auf das angekommen ist, was er gehört hat, während er jetzt Gestalten, wie er sie geschaut hat im Gesichte, beschreiben will. — Der erste Theil der Beschreibung ἔχοντας θώρακας — θειώδεις wird von *Beng.*, *Ewald*, *de Wette*, *Hengstb.*, *Bleek* nur zu τοὺς καθημένους ἐπ᾿ αὐτ. bezogen, als wenn die angekündigte Schilderung der Rosse erst ununterbrochen und vollständig gegeben würde, nachdem die der Reiter mehr beiläufig abgemacht sei. — Aber richtiger haben *Züll.* und *Ebrard* das ἔχοντας κτλ. auf die Rosse und die Reiter bezogen; denn es ist um so unwahrscheinlicher, dass der erste Zug der Schilderung, welche ausdrücklich als eine Schilderung der Rosse angekündigt wird, diesen nicht gelten sollte, als die Farben der Panzer in Correspondenz stehen mit den aus den Mäulern der Rosse hervorkommenden Dingen. Ueberhaupt kommt es auf die Reiter gar nicht an, sondern auf die Rosse; so dass vielmehr nur die Worte καὶ τ. καθημ. ἐπ᾿ αὐτ. etwas Beiläufiges haben und die Mitbeziehung von ἔχ. θώρ. κτλ. auf τ. ἵππους in keiner Weise hindern. — θώρακας πυρίνους κτλ.) Das πυρίνους und das θειώδεις bezeichnet, ganz wie das ὑακινθίνους, allein die *Farbe* (gegen *Züll.*, welcher Panzer von Kupfer, blauem Stahl und Messing versteht; vgl. auch *Eichh.*, welcher an polirte und im Sonnenlicht funkelnde, eiserne und eherne P. denkt. Noch ungeschickter *Heinr.*: πυρ. sei vere igneos, ὑακινθ. deute auf polirten Stahl, θειώδ. sei sulphureum odorem exhalantes); und zwar sind die drei Farben, weil sie den drei aus den Mäulern der Rosse kommenden Dingen entsprechen, in ihrer Besonderheit zu denken (gegen *Ewald*: Colores igitur rubros fulgentes et rutilantes congestos puta ad summum fulgorem notandum). Das ὑακινθίνους, welches das dunkle Schwarzroth bezeichnet (s. d. Lexica), entspricht vortrefflich dem folgenden καπνός. — καὶ αἱ κεφ. κτλ.) Die Köpfe der Rosse waren *wie* Löwenköpfe, etwa in der Grösse der Mäuler und in der Länge der Mähnen den Löwenköpfen ähnlich (*Ewald*); es ist ein bestimmtes, ungeheures Aussehn dargestellt, nicht im Allgemeinen dass die Köpfe der Rosse „grausam und erschrecklich" (*Beng.*, *Hengstb.*) waren, was freilich zu der allegorischen Erklärung besser passt. — κ. ἐκ τ. στομάτων κτλ.) Wie ernstlich die Schilderung gemeint sei, geht daraus hervor, dass V. 18 das Feuer, der

Rauch und der Schwefel, welche aus den Mäulern der Rosse kommen, ausdrücklich als die drei Plagen bezeichnet werden, wodurch (ἀπὸ. Vgl. *Winer*, S. 332) die Menschen von diesen Heeren getödtet werden sollen, wie sie von den Heuschrecken mit ihren Scorpionstacheln gepeinigt wurden. Feuer, Rauch und Schwefel — welcher letztere nach Analogie von 21, 8. 14, 10. 19, 20 die höllische Art der Plagen anzeigt (*Hengstb.*) — sind ebenso wenig allegorisch gemeint, als z. B. die Theurung oder das Würgen in den Siegelgesichten *). Die allegorische Deutung bringt deshalb auch hier, weil sie den Sinn des Textes verfehlt, die sonderbarsten Willkührlichkeiten zu Tage. Die, welche das Ganze von Ketzern verstehn, deuten das Feuer als appetitum fervidum nocendi, den Rauch als apparentem zelum fidei — weil der Rauch blau wie der Himmel sei — den Schwefel als die foeditatem vitiorum (*N. de Lyra.* Vgl. auch *Ebrard*). Aehnlich ist die Deutung bei *Aret.*, *Calov* u. A., welche allerdings an die Türken denken, aber besonders die Irrlehre derselben in's Auge fassen. Was aus den Mäulern der Rosse kommt, ist nach *Calov* eigentlich der Koran, welcher in sich schliesst sulfuream libidinem, fumum falsarum doctrinarum und ignes bellorum. Für die Ausleger, welche die Heere V. 16 fll. von wirklichen Soldaten verstanden — auch darin dem Texte zum Trotz, dass dieser nicht sowohl von den Reitern, den angeblichen Cavalleristen, als vielmehr von den Rossen redet — lag nichts näher, als bei Feuer, Rauch und Schwefel an feurige Wurfgeschosse zu denken. Viel richtiger auf dem Standpuncte der Allegorie verstand deshalb z. B. *Grot.* die in Jerusalem hineingeschleuderten Brandfackeln (videbantur ex ore equorum prodire, quia ante ora equorum volabant ista missilia), als *Hengstb.* die „wilde Erbitterung, den Mordgeist und die Zerstörungslust" der in ihrer „personificirten Gattung" geschilderten Soldaten versteht, nach dem Vorgange *Bengel's*, welcher nur deshalb nicht an Kanonen und Pulverdampf denken will, weil Muhameds Nachfolger solches Kriegsgeräth noch nicht gehabt hätten. — ἡ γὰρ ἐξουσία

*) Der classische Mythus, nach welchem *Ovid* (Met. VII, 104 sq.) schreibt:

Ecce, adamanteis Vulcanum naribus efflant
Aeripedes tauri, tactaeque vaporibus herbae
Ardent.

(vgl. *Virg.* Georg. II, 140: tauri spirantes naribus ignem), darf insofern verglichen werden, als derselbe allen Ernstes aussagt, dass jene Stiere wirklich feuerschnaubend gewesen seien.

κτλ. Vgl. V. 3. 10. Mit Beziehung auf V. 18 wird zunächst hervorgehoben, dass in den Mäulern die eigentliche Macht der Rosse liege; doch wird noch ein zweites Moment beigefügt: *καὶ ἐν ταῖς οὐραῖς αὐτῶν.* Inwiefern aber auch in den Schwänzen eine *ἐξουσία* sei, wird erklärt (*γάρ*): *αἱ γὰρ οὐραὶ αὐτῶν ὅμοιαι ὄφεσιν κτλ.* Die Schwänze der Rosse sind also schlangenähnlich (s. zu V. 10), insbesondere deswegen, weil diese Schwänze Köpfe haben, so dass auch die so beschaffenen Schwänze zum Beschädigen dienen (*ἐν αὐταῖς*, sc. *οὐραῖς*, *ἀδικ.*). Diesen Zug in der Beschreibung der ungeheuren Rosse aus der Analogie dessen zu erklären, was die Alten über die sogenannte *ἀμφίσβαινα* (d. h. vor- und rückwärts sich bewegende Schlange) mit zwei Köpfen (*Plin.* H. N. VIII, 35: Geminum caput amphisbaenae, hoc est, et a cauda) gefabelt haben (*Wetst.*, *Beng.*, *Herd.*, *Ewald* u. A.), ist ganz unzutreffend, weil hier von zweiköpfigen Schlangen gar keine Rede ist, sondern statt des gewöhnlichen Rossschweifs etwas Schlangengleiches, welches namentlich einen Schlangenkopf hat, sich zeigt. — *Hengstb.* (vgl. auch *Stern*, *Ebrard*) findet hier die „heimtückische Bosheit" der Krieger abgebildet. Aber warum sollte *Bengel* Unrecht haben, welcher erklärt, dass die Reiter (die Türken), auch wenn sie den Rücken kehren und scheinbar entfliehn, Schaden thun? Oder ist es nicht noch consequenter, wenn *Grot.* daran erinnert, dass bei den Alten hinter den Reitern häufig Fusssoldaten sassen. *Volkm.* begnügt sich, ohne deshalb geschmackvoller zu erscheinen, an das Hintenausschlagen der Pferde zu erinnern. —

V. 20 fl. Die gebrachte Plage bewirkt bei den dieselbe überlebenden Menschen keine Busse (vgl. 16, 11). — *οἱ λοιποὶ τ. ἀνθρ.*) Die contextmässige Relation zu V. 18 wird noch ausdrücklich markirt: *οἳ οὐκ ἀπεκτ. ἐν τ. πληγ. ταύτ.* — Wie das *ἐκ* nach *οὐ μετενόησαν* gemeint sei, explicirt der Finalsatz *ἵνα μὴ κτλ.* (vgl. *Winer*, S. 408): sie thaten nicht Busse von den Werken ihrer Hände, um nicht (mehr) anzubeten u. s. w. Das *μετανοεῖν ἐκ τ. ἔργ. τ. χειρ. αὐτ.* würde die Absicht haben, hinfort dass *προσκυνεῖν κτλ.* zu unterlassen. Durch die Worte *ἵνα μὴ προσκ. κτλ.* wird so aber nicht nur die an sich leicht verständliche Prägnanz der Composition *μεταν. ἐκ τ. ἔργων τ. χειρ. αὐτ.* erklärt, sondern auch eine authentische Interpretation des Ausdrucks *τ. ἔργ. τ. χειρ. αὐτ.* gegeben, welcher hier unmöglich den gesammten Lebenswandel (facta omnia vitae. *Ewald*; *de Wette*, *Ebrard*) bezeichnen kann — was aus 2, 22. 16, 11 keineswegs folgt, weil dort das charakte-

ristische *τῶν χειρῶν αὐτ.* fehlt — sondern ganz wie Act. 7, 41 im Anschluss an alttestamentliche Stellen wie Deut. 4, 28. Ps. 135, 15 fll. die mit eignen Händen gemachten Götzen bezeichnen muss (*Beng.*, *Hengstb.*; auch *Ew.* II). Es ist wohl zu beachten, dass nicht allein der Ausdruck *τ. ἔργ. τ. χειρ. αὐτ.* an sich, sondern auch die damit verbundenen Erinnerungen an die Stoffe, woraus die Menschenhände die Götzen gebildet haben, und an die Blindheit und Taubheit derselben, auf die A. T. Schilderungen zurückweisen. Dass aber zuerst im Allgemeinen von den „Werken der Menschenhände" die Rede ist, dann eine genauere Darstellung nachfolgt (*ἵνα μὴ προσκ. κτλ.*), enthält ebenso wenig etwas Anstössiges wie die gerade umgekehrte Ordnung Act. 7, 41. — *τὰ δαιμόνια*) Vgl. 1 Cor. 10, 20. In eine eigenthümliche Verlegenheit kommt hier *Beng.*, weil er die „übrigen der Menschen" vorzugsweise für „sogenannte Christen" hält und nun erklären muss, inwiefern diese die Teufel angebetet hätten. Er weiss sich aber zu helfen. Trotz der Türkeneinfälle, sagt er, hätten die damaligen Christen den Bilderdienst und die Heiligenverehrung festgehalten; nun aber möchten unter den verehrten Heiligen wohl manche sein, die nicht im Himmel, sondern in der Hölle wohnten. — *καὶ οὐ μετεν.*) Die Wiederholung ist nothwendig, weil jenes erste *οὐ μετεν.* V. 20 schon zu fern steht, um eine Anknüpfung des V. 21 Folgenden (*ἐκ τ. φόνων κτλ.*) zu gestatten (*Ewald* u. A.), ist aber für die genauere Erklärung des ganzen Textes (etwa für die Bestimmung der *ἔργ. τ. χειρ. αὐτ.* V. 20, oder für die Classification der Sünden) ganz irrelevant. — Ueber die Folge der Partikeln *οὐ — οὔτε — οὔτε* vgl. *Winer*, S. 435. — *φαρμακειῶν*) Zaubereien (18, 23. Vgl. *Meyer* zu Gal. 5, 20). *Ebrard* will den Ausdruck symbolisch verstehn, von der „verführenden Bezauberung". Dazu kommt er, weil er V. 20 Sünden gegen Gott, V. 21 Sünden gegen den Nächsten findet, die wirkliche Zauberei aber, als eine Sünde gegen Gott, nicht in V. 21 gehört (vgl. auch *Hengstb.*, der überdies die „Zehnzahl" der Sünden gegen die erste Tafel — V. 20? — und die Vierzahl der Sünden gegen die zweite Tafel markirt). Aber der feste Sprachgebrauch fügt sich keinen willkührlichen Dispositionen. Auch ist gegen diejenigen, welche das *φαρμακ.* in einer gewissen Verbindung entweder mit dem vorhergehenden *φόνων* (*Hengstb.*) oder mit dem nachfolgenden *πορνείας* (*Ewald*) gedacht haben, zu erinnern, dass der ganz allgemein ausgesagte Begriff der Zaubereien — man beachte auch den Plur. — seiner Na-

tur nach eine genauere Bestimmung nicht zulässt, da der Text selbst eine solche nicht giebt. — τῆς πορνείας αὐτ.) Der Sing. bezeichnet die in allen einzelnen Erscheinungsformen (vgl. 1 Cor. 7, 2) immer gleiche Art der Sünde. Treffend *Beng.:* Alia scelera ab hominibus per intervalla patrantur, una perpetua πορνεία est apud eos, qui munditie cordis carent. — Die ganze Schilderung der Sünden V. 20. 21, welche in ihrer Einheit aufzufassen ist, zielt offenbar auf wesentlich heidnische Gottlosigkeit, so dass die zu einem Drittheil getödteten und zu zwei Drittheilen übrigbleibenden, aber sich nicht bekehrenden Menschen wesentlich als Heiden zu denken sind (vgl. *de Wette* u. A.). Es ist die Masse der κατοικοῦντες ἐπὶ τῆς γῆς (vgl. 6, 10), im Gegensatz zu den Versiegelten (vgl. 7, 1 fll.). Dass die Letztern auch von der Plage der sechsten Posaune *nicht* mitbetroffen werden, ist — nach Massgabe von V. 4 — daraus zu schliessen, dass die Heere in diesem Gesicht, gleich den Heuschrecken der fünften Posaune, dämonischer Art sind. —

Kap. X.

V. 1. ἄλλον) vor ἄγγ. (A. C. *Sin.* Vulg. *Elz.*, *Beng.*, *Griesb.*, *Lachm.*, *Tischend.*) ist in einer Anzahl von Minusk. Handschriften ausgelassen, von *Matth.* gestrichen; es findet sich auch die Umstellung ἄγγ. ἄλλον (16. Primas.) — beides aus dem Grunde, weil man im Vorhergehenden entweder gar keinen, oder wenigstens keinen „starken" Engel fand, welchem der hier genannte gegenüber gestellt werden konnte (vgl. *de Wette*). — ἡ ἶρις) Der Art., bei *Elz.* fehlend, ist völlig sicher (A. C. *Sin.* Minusk. *Beng.*, *Griesb.* u. A.). — ἐπὶ τὴν κεφ.) So A. C. *Treg.*, *Lachm.*, *Tisch.* Der Gen. τῆς κεφ. (*Elz.*, *Beng.*, *Griesb.*, *Matth.*) ist eine nur durch *Sin.* beglaubigte Erleichterung. Umgekehrt ist in der *Elz.* Edition V. 2 der Accus. τὴν θάλ., τὴν γ. gesetzt, statt des urkundlichen Gen. — V. 2. καὶ ἔχων) So schon *Griesb.* nach entscheidenden Zeugen, statt der Erleichterung κ. εἶχεν (*Elz.*). — V. 4. Das Interpretament ὅσα bei *Sin.* (quae *Primas.*), für ὅτε, zeugt mit gegen den Zusatz τὰς φωνὰς ἑαυτῶν bei *Elz.* — αὐτά) A. C. *Sin.* *Lachm.*, *Tisch.* Ohne Zeugen *Elz.:* ταῦτα. — V. 6. Die Auslassung der Worte καὶ τ. θάλ. κ. τὰ ἐν αὐτῇ bei A. *Sin.* corr. beruht auf einem leicht erklärlichen Versehn. Sie gehören zur Vollständigkeit der feierlichen Rede und sind auch durch C. Vulg. al. hinreichend geschützt. *Lachm.* hat sie eingeklammert. — οὐκέτι ἔσται) So A. C. al. *Griesb.* u. A. Falsch *Elz.:* οὐκ ἔσται ἔτι. — V. 7. τοὺς ἑαυτ. δούλους, τοὺς προφ.) Den Accus. sichern A. C. *Sin.* al.

(*Matth.*, *Lachm.*, *Tisch.*). Der Dat. (*Elz.*, *Beng.*) ist eine Erleichterung. — V. 8. λαλοῦσαν — λέγουσαν) A. C. *Sin.* 7. 14. Vulg. *Lachm.*, *Tisch.* Erleichternd ist der unbeglaubigte Nom. (*Elz.*, *Beng*, *Griesb.*, *Matth.*). — τοῦ ἀγγ.) Der Art. ist schon von *Griesb.* nach entscheidenden Zeugen in den *Elz.* Text aufgenommen. — V. 11. καὶ λέγουσίν μοι) A. 8. 9. 13. al. Areth. (vgl. auch Vulg.). *Matth.*, *Lachm.*, *Tisch.* Der Sing. λέγει (*Elz.*, *Beng.*, *Griesb.*) ist erleichternd. *Sin.* hat neben dem Plur. mehrere Interpretamente. —

Dass mit Kap. 10 eine Zwischenscene beginnt, welche hier ähnlicherweise zwischen das sechste (9, 21 vollendete) und das siebte (11, 15 beginnende) Posaunengesicht tritt, wie die Kap. 7 zwischen das sechste und siebte Siegelgesicht eintretende Scene, liegt auf der Hand. Schwieriger wird aber das Verhältniss an uns. St. zunächst dadurch, dass die Zwischenscene nicht so bestimmt begränzt, wie jene Kap. 7, aus dem fortlaufenden Zuge der eigentlichen Hauptvisionen hervortritt, indem jedenfalls ein Theil des von 10, 1 bis 11, 13 Beschriebenen in das *zweite Wehe* gehört, dessen Schluss 11, 14 markirt ist, dessen erstes Stück aber im sechsten Posaunengesichte enthalten war (vgl. 9, 12). Dies ist von vorn herein festzuhalten gegen *de Wette* u. A., welche das zweite Wehe in 9, 13—21 finden, ohne jedoch auf diesen contextwidrigen Irrthum weitere falsche Folgerungen zu stützen, besonders aber gegen *Hengstb.*, bei welchem die ganze Auffassung des Abschnitts 10, 1—11, 14 (und weiterhin auch des Stückes 11, 15 fll.) mit der Ansicht zusammenhängt, dass die Episode von 10, 1 bis 11, 13 reiche und 11, 14 unmittelbar an 9, 21 sich anschliesse. Aber wenn innerhalb dieser Episode nicht etwas enthalten wäre, das zum zweiten Wehe gehört, so könnte 11, 14 nicht an der Stelle, sondern müsste sogleich hinter 9, 21 stehen. — Den entgegengesetzten Fehler von *Hengstb.* begeht *Ebrard*, indem er (S. 348 fl.) das zweite Wehe allein innerhalb der Episode (nämlich 11, 13) findet und so das Hineingreifen der Episode in den Verlauf der Posaunengesichte dadurch verdeckt, dass er die sechste Posaunenplage *nicht* mit in das zweite Wehe rechnet. Vgl. noch *Vitr.*, welcher umgekehrt das sechste Posaunengesicht mit dem zweiten Wehe identificirte und bis

11, 14 rechnete (calamitates 9, 13—11, 14 pertinent ad Vae secundum, h. e. ad tubicinium sextum). — In anderer Form kehrt die Frage nach dem Verhältniss der Zwischenscene zu dem Hauptverlauf der Visionen wieder, wenn es sich darum handelt, wie weit die Weissagung (10, 11) reiche, welche Joh. in Folge davon, dass er das von dem starken Engel ihm dargereichte Büchlein verschlungen hat (10, 2. 8 fll.), verkündigen soll. — Vor der Auslegung des Einzelnen darf über die Bedeutung des ganzen Abschnitts 10, 1—11, 14 bemerkt werden: 1) die wesentliche Beziehung der Zwischenscene, in welcher ein Engel vom Himmel dem Joh. ein Büchlein bringt, damit er dieses verschlinge und dann von neuem weissage, wird durch die feierliche, mit einem Eide bekräftigte Rede des Engels selbst bestimmt (V. 7): unverzüglich, nämlich — wie auch der ganze bisherige Verlauf der Gesichte erwarten lässt — bei dem siebten Posaunenschall, soll das Ende kommen. 2) Mit dem unverzüglichen Erschallen der siebten Posaune fällt das schnelle Kommen des dritten Wehe (11, 14) zusammen. Sollte sich ergeben, dass der Kap. 11 beschriebene Theil des zweiten Wehe auf die Zerstörung Jerusalems (vgl. V. 8) zu beziehen ist, so würde einleuchten, wie bestimmt Joh. die eigentliche letzte Katastrophe, auf welche der Hauptzug der Visionen hingeht, von jenem noch in das zweite Wehe fallenden Gerichtsacte unterscheidet, zugleich aber auch den innern Zusammenhang zwischen diesem besondern Gerichtsacte und jener schliesslichen Vollendung (vgl. Matth. 24) dadurch bewahrt, dass er beides in der einen Folge der Wehe vorstellt.

V. 1. 2. Ein Engel steigt vom Himmel, mit einem offenen Büchlein in der Hand. — *εἶδον — καταβαίνοντα ἐκ τοῦ οὐρανοῦ*) Man hat eine Schwierigkeit darin gefunden, dass Joh., dessen eigner Standpunct von 4, 1 an im Himmel ist, den Engel vom Himmel hinabsteigen sieht. ***Eichh.*** erläuterte deshalb ganz willkührlich: descendit ex ea theatri coelestis, in quo totum drama repraesentatur, parte, quae coelum exprimebat, in eam, quae terram imitabatur (vgl. dagegen auch V. 2). ***Hengstb.*** verwischt jede bestimmte Vorstellung von einem in der Vision eingenommenen Standpuncte: „Das Natürlichste ist, dass Joh. von der Erde aus den starken Engel vom Himmel herabkommen sah“. Doch nimmt er nicht mit *de Wette* an, dass hier, wie schon 7, 1 fll., der Seher den Standpunct im Himmel (4, 1 fll.) mit dem auf der Erde vertauscht habe — ohne dass man jedoch erfahre, wie der Seher herabgekommen sei

— sondern *Hengstb.* lässt gar keine Verschiedenheit des einen Standpunctes von dem andern gelten: „Das im Himmel sein des Joh. ist positiv und nicht exclusiv zu verstehen“. Wie Christus nach Joh. 3, 13 „zugleich im Himmel und auf der Erde“ gewesen sei, so sei solche „Zweiseitigkeit der Existenz“ gewissermassen allen Gläubigen eigenthümlich, nach Phil. 3, 20. Aber es handelt sich hier nicht um das ethische Bürgerthum im Himmel, sondern um eine für das ekstatische Bewusstsein gesetzte Oertlichkeit. Mit Recht hält *Ewald* den himmlischen Standpunct des Sehers fest, welcher hier auch ebenso unanstössig ist, wie 6, 12 fll. 7, 1 fll. 8, 5. 7. 8. 10. 9, 1 fll. 13 fll. Vgl. überh. Einl. § 1. — ἄλλον ἄγγελον ἰσχυρὸν) Der Engel, durch das ἄλλον von andern Engeln unterschieden, ist ebenso wenig, wie der 7, 2 oder der 8, 3 genannte, Christus selbst (gegen *Beda*, *Alcas.*, *Zeg.*, *Aret.*, *Par.*, *Calov*, *Hengstb.* u. A.; vgl. auch *Vitr.*, welcher zwischen der zweiten und der dritten Person Gottes nicht entscheiden will. Das Richtige s. b. *Andr.*, *Rib.*, *Vieg.*, *C. a Lap.*, *Stern*, *Beng.*, *de Wette* u. A.). Auch die Art des Schwurs V. 6 ziemt sich nicht für Christum (vgl. *Beng.*). Wenn dagegen *Hengstb.* urtheilt: „es würde für einen geschaffenen Engel Vermessenheit sein, so aufzutreten“, weil nur Gott selbst „der Kirche gewähren könne, was ihr hier gewährt werde“, so verwechselt er die Verkündigung durch den englischen Boten mit der Gewährung, d. h. der Vollziehung; und wenn *Hengstb.* nachher bemerkt, dass „die Erscheinung Christi als Engel auf gleicher Linie mit dem Stande seiner Erniedrigung liege“, und er deshalb bei dem schwöre, der ihn gesandt habe, so stimmt das weder zu dem vorhergehenden Urtheile, noch ist es an sich richtig, weil man den himmlischen Christus durchaus nicht in der Gestalt der Erniedrigung denken kann. Richtiger haben deshalb die ältern Ausleger, welche den starken Engel für den Herrn selbst hielten, insofern erklärt, als sie in der ganzen Erscheinung desselben und in den einzelnen Attributen eine Herrlichkeit fanden, wie sie keinem blossen Engel zukomme (vgl. *Beda*, *Zeg.*, *Calov* u. A.). — Jede genauere Bestimmung des Engels geht aber über den Text hinaus (gegen *Rinck*, welcher sogar den Schalenengel 17, 1. 21, 9 versteht); man kann nur nach der durch das ἄλλον angezeigten Relation fragen. *De Wette*, *Hengstb.* u. A. denken an den Gegensatz zu den Posaunenengeln (vielleicht zu dem Adler-Engel 8, 13. *de Wette*); näher scheint aber theils wegen der Bezeichnung ἄλλ. ἄγγ. ἰσχυρόν, theils wegen der Paral-

lele des Büchleins mit dem Siegelbuche Kap. 5 die Beziehung auf den ἄγγ. ἰσχυρόν 5, 2 zu liegen (*Beng.*, *Ebrard*). — περιβεβλημένον νεφέλην — πυρός) Mit Recht gehen schon *Beng.*, *Ew.* u. A. darauf aus, die vier besondern Momente der Schilderung in ihrer einheitlichen Bedeutung aufzufassen. Es sind aber emblematische Attribute, welche im concreten biblischen Sinne verstanden werden müssen. So erscheint die Parallele des *Horaz*ischen Nube candentes humeros amictus augur Apollo (Lib. I Od. 2 v. 31) rein zufällig und innerlich fremdartig; und wie die ganze Schilderung etwas Bestimmteres meint, als überhaupt den Glanz der Engelsgestalt darzustellen, so hat insbesondere die Wolkenumkleidung nicht den nur äusserlichen Zweck, jenen Glanz einigermassen zu dämpfen (gegen *Ewald*; vgl. auch *Heinr.* u. A.). Die Wolke charakterisirt den Engel als einen Boten des göttlichen Gerichts (vgl. 1, 7. *Hengstenb.*, *Ebrard*). Damit stimmen die Füsse wie Feuersäulen (vgl. 1, 15), während der Regenbogen, das Zeichen der Bundesgnade (vgl. 4, 3. Gen. 9, 11 fll.), auf dem Haupte des Engels denselben zugleich als einen Boten des Friedens erscheinen lässt, das wie die Sonne leuchtende Antlitz aber (vgl. 1, 16. 18, 1) ein Ausdruck der ihm eignen himmlischen δόξα ist. Die scheinbar widersprechenden Embleme stimmen vollkommen zu der Botschaft, welche der Engel selbst feierlich verkündet (V. 7); denn wenn die von ihm bestätigte altprophetische Verheissung auf endliche Freude und ewigen Frieden zielt, so kommt doch die Erfüllung nicht ohne die furchtbare Gerichtsentwickelung, welche die siebte Posaune noch kund machen wird. Gleichwie also in diesem μυστήριον τοῦ θεοῦ die Schrecken der Gerichtsacte vor der seligen Vollendung liegen, so lässt auch die Erscheinung des englischen Boten beides zugleich erkennen. — Die verkehrte Deutung der emblematischen Attribute des Engels — über die allegorische Erklärung des Ganzen s. den Schluss des Kap. — hängt bei vielen Auslegern damit zusammen, dass sie den Engel für Christus hielten, wie *Beda*: Facie domini clarescente, i. e. ejus notitia per resurrectionis gloriam manifestata, pedes illius super montes evangelizaturi et annunciaturi pacem igne sunt Spiritus Sancti illustrati et instar columnae firmati. *Zeg.*, *Aretius* u. A. deuteten die Wolke auf das Fleisch Christi. — καὶ ἔχων ἐν τῇ χειρὶ αὐτοῦ βιβλαρίδιον ἠνεῳγμένον) Ueber das Verhältniss dieses Büchleins zu dem Buche Kap. 5 gestattet erst das V. 8 fll. Gesagte ein Urtheil. Aus dem Vergleich von V. 5 ergiebt sich, dass die linke

Hand des Engels das Büchlein hielt (*Beng.*). Als ein kleines Buch wird dasselbe hier durch die Diminutivform bezeichnet nicht deshalb, weil nur ein geringes Volumen sich zum Verschlingen eignete (*Eichh.*) — für eine solche Reflexion muss auch ein *βιβλαρίδιον* noch zu gross erscheinen — auch nicht im Vergleich zu der grossen Gestalt des Engels (*Beng.*), sondern entsprechend dem Inhalt, welcher nur einen Theil des *βιβλίον* Kap. 5 bildet (*Ewald.* S. zu V. 8 fll.). *Geöffnet* wird dies Büchlein dem Seher gebracht, im Gegensatze zu dem versiegelten Buche, welches nur von dem Lamme geöffnet werden konnte, weil Joh. den vollen Inhalt desselben verstehn, das Büchlein selbst in sich aufnehmen (vgl. V. 9), und dann weissagend verkündigen soll. — *καὶ ἔθηκε* — *τῆς γῆς*) Dadurch dass der Engel seine Feuersäulenfüsse auf das Meer und auf die Erde setzt, bezeichnet er nicht allein, dass „seine Kunde der Erde und dem Meere (den Inseln) gilt“ (*de Wette*), sondern bestimmter, nach Analogie der in Ps. 8, 7. 108, 10. 110, 1 vorliegenden Anschauung und der ganzen Bedeutung der Engelsgestalt entsprechend, stellt er so die über die ganze Erde reichende Gewalt des richtenden Gottes dar, dessen Bote er ist (vgl. *Ewald, Hengstb., Volkm.*). Die sinnvolle Bedeutung in dieser Stellung des Engels überhaupt und in seiner Richtung insbesondere ist aber nur dann zu verstehen, wenn man das Meer und die Erde ebenso wenig wie den Engel selbst allegorisch deutet. *C. a Lap.* denkt, nach *Alcas.*, an Heiden und Juden, denen Christus predige, d. h. predigen lasse. *Hengstb.* bleibt bei seiner Deutung des Meeres als des Völkermeeres und der Erde als der gebildeten Welt, wie *Bengel* bei seiner Deutung auf Europa und Asien. Wenn es überhaupt auf ein besonderes Anzeichen, dass diese allegorisirenden Erklärungen dem Texte nicht entsprechen, ankommt, so liegt ein solches darin, dass dieselben die doch offenbar nicht gleichgültige Richtung des Engels — welcher den rechten Fuss auf das Meer, den linken auf die Erde setzt — entweder gar nicht (*Beng.*, *Hengstb.*; auch *de Wette* u. A.) oder ganz ungehörig erklären (vgl. z. B. *Stern:* der *stärkere* rechte Fuss bezeichne die Nachdrücklichkeit, mit welcher die Welt — das Meer — vor der Gefahr des Antichrists gewarnt werde). Der kleinasiatische Joh. konnte, wenn man ihm nicht eine ganz vage Vorstellung zutrauen will, das Meer nicht wohl anders als in der bestimmten Gestalt des Mittelmeeres anschauen, während die Stelle der Erde, worauf der Engel seinen Fuss setzt, naturgemäss das kleinasiatische Festland ist.

Handelt es sich nun um die in dem Aufsetzen der Feuersäulenfüsse als solchem liegende Idee, so ist es freilich gleichgültig, welchen Theil des Meeres und der Erde der Seher natürlicherweise für seine concrete Anschauung im Sinne haben konnte; nicht ohne bestimmtere Beziehung aber kann es sein, wenn die Gegend, nach welcher die so bedeutungsvolle Engelsgestalt hingerichtet ist, durch die genau beschriebene Stellung derselben angezeigt wird. Steht der Engel mit dem rechten Fuss auf dem Meere, mit dem linken auf der Erde, und ist dies naturgemäss aus dem bestimmten Gesichtskreise des Sehers in der angegebenen Weise concret vorzustellen, so blickt der Engel nach *Süden*, nach der Gegend von Jerusalem hin. Wie sehr das aber zu seiner Botschaft (V. 6 fl.) und dem Inhalte des von ihm gebrachten Büchleins stimmt, wird dann einleuchten, wenn sich ergiebt, wie des Engels Botschaft zunächst auf das Gericht über Jerusalem sich bezieht. Dies gilt auch gegen *Ew.* II, welcher erklärt: der Engel setze den rechten, d. i. den ersten (?) Fuss aufs Mittelmeer, den linken alsdann auf das Land, d. i. Italien und Rom. Aber dann würde ja nur das entferntere Ziel der nun beginnenden Weissagung (Kap. 13 fll.) angedeutet, während die wichtige Beziehung auf das nächste Object der Weissagung, Jerusalem (11, 1 fll.), unbegreiflicher Weise fehlen würde.

V. 3. 4. Auf einen gewaltigen Ruf des Engels erschallen sieben Donnerstimmen, welche aber zu schreiben dem Joh. untersagt wird. — *καὶ ἔκραξε — μυκᾶται*) Was der Engel gerufen habe, zeigt der Text in keiner Weise an; falsch jedenfalls *Beng.:* es sei mit diesem Schrei das V. 6 Beschriebene ausgesprochen. Nur im Allgemeinen ist der *drohende* Charakter *) dieses Schreiens zu erkennen, schon daraus, dass die dem starken Engel eigne gewaltige Stimme (vgl. 6, 1. 7, 2) noch ausdrücklich mit dem Gebrüll des Löwen verglichen wird (vgl. Hos. 11, 10. Am. 3, 8), wie aus den sofort, gleichsam antwortend, nachfolgenden Donnerstimmen. — Das Wort *μυκᾶσθαι* drückt eigentlich das Gebrüll des Stiers aus (*Phavorinus: βρυχᾶσθαι ἐπὶ λέοντος· μυκᾶσθαι ἐπὶ βοός.* Vgl. *Wetst.*); doch findet sich auch bei *Theocrit.* Id. 26, 21 *μύκημα λεαίνης.* —

---

*) Insofern bestimmt *Ew.* II („Rom, du fällst!") nicht unrichtig; aber die Drohung des Engels in seinem Rufen wie in seiner bedeutungsvollen Erscheinung zielt zunächst auf Jerusalem, sodann auf Rom. —

αἱ ἑπτὰ βρονταὶ) Der Artikel, welcher an bestimmte Donner denken lässt, kann auf 4, 5 nicht zurückweisen (gegen *Beng.*). *Ewald's* Erklärung: tonitrua *omnia septem coelorum* innui videntur, ut totum coelum fragore inaudito et infando conclamasse putandum sit, hat keinen biblischen Grund und geht selbst über die spätere jüdische Annahme von sieben Himmeln hinaus, indem sie jedem Himmel einen besondern Donner zuschreibt. *Heinr.* sagt zu unbestimmt: septem tonitrua potiora, vergleicht aber mit Recht die Siebenzahl der Geister Gottes (1, 4. 4, 5) und der Engel 8, 2; denn hier, wo es sich um eine bestimmte Manifestation durch Donner handelt, erscheinen dieselben nicht nur in der concreten Siebenzahl — wozu überdies eine gewisse äussere Veranlassung in der siebenfachen Schilderung der göttlichen Donnerstimmen Ps. 29 gelegen haben mag (*Züll.*, *Hengstb.*, *Ebrard*) — sondern ihr Schall wird auch von Joh. als ein sinnvolles Reden (*ἐλάλησαν*) vernommen, indem die einzelnen Donner ihre besondern Stimmen (*τ. ἑαυτῶν φωνάς*) laut werden lassen, welche eine dem Propheten verständliche Offenbarung bringen. — Gemäss dem Befehle 1, 11 wollte Joh. niederschreiben, was die Donner geredet hatten — das *ἤμελλον γρ.*, *ich war im Begriff* zu schr. (vgl. 12, 4), welches für den Standpunct der eigentlichen Vision sich nicht schickt, weil innerhalb derselben ein Schreiben nicht denkbar ist *), erklärt sich von dem Standpuncte der Buchabfassung aus; die Vertauschung dieser beiden Standpuncte aber ist für den sein Gesicht jetzt schreibenden Propheten ohne Schwierigkeit und wohl begründet durch die wesentliche Identität der göttlichen Offenbarung, welche den schreibenden wie den schauenden Propheten leitet — da erhält er in Betreff *dieser* Offenbarung einen andern Befehl: *καὶ ἤκουσα κτλ.* Das *καί* hat weder hier noch sonstwo adversative Bedeutung, sondern reiht das neue Moment, dessen innerliche Gegensätzlichkeit zu dem vorhergehenden eben *nicht* markirt wird, einfach an (vgl. *Winer*, S. 387 fl.). — *φωνὴν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ*) Der Ausdruck drängt nicht zu der Annahme, dass Joh. nicht mehr im Himmel sei (*de Wette*); auch von dem Standpuncte aus, welchen Joh. von 4, 1 an inne hat (vgl. V. 1), kann er eine aus der Tiefe

*) Von einem ganz mechanischen Inspirationsbegriffe aus erscheint das Schreiben innerhalb der Ekstase freilich unbedenklich. So meint z. B. noch *Lämmert* (Babel. S. 27 f.): Joh., welcher jetzt mit seinem Schreiben wirklich schon bis zum Schluss von Kap. 9 gekommen sei, habe eben weiterschreiben wollen. —

des Himmels erschallende Stimme als eine φ. ἐκ τ. οὐρ. bezeichnen. Dass die Stimme Christo angehöre — was *Beng.* aus dem Befehle 1, 11, der hier eine Ausnahme leide, folgert — bleibt eine sinnreiche Vermuthung. *Ew.* II denkt an den Engelgenossen von 1, 1. Aber s. zu d. St. — Die himmlische Stimme gebietet ein *völliges* Verschweigen alles dessen, was die Donner geredet haben: σφράγισον — καὶ μὴ αὐτὰ γράψῃς. Das Versiegeln soll eben durch das Nichtschreiben geschehen; vgl. das umgekehrte Verhältniss 22, 10. Dem Texte zuwider ist also jede Erklärung, welche ein irgendwie bedingtes Versiegeln (vgl Dan. 12, 4. 9) an uns. St. findet (*Beda:* Mysteria fidei christ. nec passim cunctis ostenta, ne vilescant, nec probis claude, ne in totum lateant. *Hengstb.*, welcher *Brightman's* Umschreibung billigt: Ne inseras has voces huic loco, sed alio magis proprio — reserves. Vgl. auch *Ew.* II), und ganz ungebührlich ist die Frage, was der Inhalt der Donnerstimmen gewesen sei. *Beda* hielt dieselben für identisch mit den sieben Posaunen; *Zeg.* für omnium prophetarum oracula — ante Christum; *Hengstenb.* (vgl. auch *Stern*) meint: „Was später von dem Untergange der Feinde des Reiches Gottes und dem Endsiege des letztern gemeldet wird, muss dem Wesen nach identisch sein mit dem, was hier vorläufig secretirt wird". Andere wollten, wenn auch nicht den Inhalt, doch den Gegenstand der Donnerrede und den Charakter derselben aus dem Contexte errathen. *Hofmann* hat das in jeder Hinsicht Fremdartigste vorgebracht, indem er meinte, die sieben Donner hätten das selige Geheimniss der neuen Welt ausgesprochen. *Beng.* betrachtete die Donnerstimmen als solche, die das Lob Gottes gewaltig trieben. Richtiger haben die übrigen Ausleger die drohende Bedeutung der Donnerstimmen festgehalten; willkührlich aber wird das Verhältniss derselben zu dem Rufe des Engels bestimmt von *Herder:* die Donner sprachen ihre Flüche: aber Joh. wird verschont, sie zu schreiben, da sie die frohe Botschaft des Engels nicht stören sollen; und von *Eichh.*: die Donner hätten den traurigen Inhalt des Büchleins verkündigt, damit die frohe Botschaft für den Engel bleibe (vgl. V. 9 fl. πικρανεῖ und γλυκύ). Auf bestimmte einzelne Facta sind die sieben Donner bezogen von *Vitr.*, welcher die sieben Kreuzzüge versteht, und von *Ebrard*, welcher an sieben Thaten Gottes denkt, welche dereinst vor Eintritt der siebten Posaune geschehen werden und durch welche Gott seinem Volke Ruhe und sich vor seinen Feinden Ehre verschafft. Besser als

alle die Exegeten, welche selbst über den Inhalt der Donnerstimmen etwas ausfindig machen wollten, hat die heil. Brigitta den Text gewürdigt, von welcher die Legende sagt, dass sie gern hätte wissen mögen, was die Donnerstimmen dem Joh. verkündigt; sie habe deshalb eine besondere Offenbarung von Gott erbeten und empfangen, durch welche ihr enthüllt sei, dass jene Donner schreckliche Gerichte über die Verfolger der Kirche geweissagt hätten (vgl. *C. a Lap.*). — Man hat gefragt, warum Joh. die Rede der Donner nicht schreiben dürfe. Falsch *Züll.*: weil die Ungläubigen doch nicht sich bekehren würden — aber es ist weder gewiss, dass die Donnerstimmen eine derartige Tendenz hatten, noch ist die Voraussetzung an sich völlig richtig (vgl. 11, 13). *Ewald* nennt den Inhalt der Donnerrede: humanum excedentia captum (vgl. *Beng.*, der 2 Cor. 12, 4 anzieht); aber Joh. verstand nicht allein selbst jene Rede, sondern hielt sie auch für Andere verständlich, da er sie schreiben wollte. *De Wette* sagt nur, dass dadurch das Geheimnissvolle erhöht werden solle. *Volkm.* erkennt nur einen schriftstellerischen Grund an: zum Schreiben, oder vielmehr zur Ankündigung sei keine Zeit mehr, da jetzt der zweite Theil, die Verwirklichung, komme. S. o. S. 24. Doch ist noch Zeit genug, auf neue Ankündigungen (V. 6. 11), die denn auch als solche, nicht als Verwirklichungen, folgen, hinzuweisen. Das Nächste ist doch wohl, einfach anzuerkennen, dass die heilige Weisheit Gottes keine Rechenschaft darüber gegeben hat, weshalb sie diese besondere Offenbarung nicht zu einer allgemeinen gemacht habe (vgl. Act. 1, 7). —

V. 5—7. Der Engel schwört, dass unverzüglich, nämlich in der Zeit der siebten Posaune, welche alsbald erschallen soll, das Geheimniss Gottes vollendet sein werde. — *ἦρε τ. χεῖρα αὐτ. τ. δεξιὰν εἰς τ. οὐρανὸν*) Nur die rechte Hand kann der Engel erheben (vgl. Dan. 12, 7. Gen. 14, 22), weil seine linke das Büchlein hält (V. 2). Die Bedeutung des Gestus geht aus der Schwurformel selbst hervor: zu dem Himmel erhebt er die Hand, als zu der Höhe und dem Heiligthum, worin der Ewige und Allmächtige wohnt (vgl. Jes. 57, 15), welcher darum auch selbst, indem er bei sich selber schwört, seine Hände in den Himmel hebt (Deut. 32, 40). — Zu dem *ἐν* neben *ὤμοσεν* vgl. Matth. 5, 34 fll. *Winer*, S. 348. — *τῷ ζῶντι εἰς τ. αἰων.* — *ὃς ἔκτισε τ. οὐρανὸν κτλ.*) Die pragmatische Beziehung dieser Anrufung Gottes als des Ewigen und als des Schöpfers aller Dinge liegt darin, dass der Gegenstand des

Schwurs das *μυστήριον τοῦ θεοῦ* ist, also etwas in dem ewigen Rathschluss Gottes Verborgenes, welches er aber zu seiner Zeit nicht allein weissagend verkündigt hat — durch die alten Propheten (V. 7), und jetzt durch Joh. (V. 11. 1, 1 fll.) — sondern auch als der allmächtige Herr unfehlbar ausführen wird (vgl. die ganz gleiche Beziehung der Selbstbenennung Gottes 1, 8), und zwar *ἐν τάχει* (1, 1). Denn der Engel schwört: *ὅτι χρόνος οὐκέτι ἔσται*, „dass Zeit nicht mehr sein wird.“ Für die richtige Erklärung dieses Ausdrucks giebt das Folgende, welches von der entgegengesetzten Seite (*ἀλλ' ἐν τ. ἡμ. κτλ.*) dieselbe Sache bestimmt, die authentische Norm. Es ist deshalb nicht ein „Eintragen eines modernen Gedankens“ (*Hengstb.*), sondern ein völliges Missverständniss des Textes, wenn manche Ausleger, nach dem Vorgange *Beda's* (mutabilis saecularium temporum varietas in novissima tuba cessabit), die Worte *χρόνος οὐκέτι ἔσται* von dem absoluten Aufhören der Zeit, d. h. von dem Eintritt der Ewigkeit, verstanden haben. Die gegensätzliche Parallele *ἀλλ' ἐν τ. ἡμέραις κτλ.* schliesst vermöge ihrer chronologischen Natur jede Erklärung aus, welche die Formel *χρόνος οὐκέτι ἔσται* anders als chronologisch fasst. Unrichtig ist es deshalb auch, wenn *Ebrard* bei dem *χρόνος* an eine *Gnaden*frist denkt. Auf der andern Seite verbietet aber sowohl der Gegensatz V. 7 als auch der Wortlaut der Formel *χρόν. οὐκ. ἔστ.* selbst, in dieser einen bestimmten Kunstausdruck apokalyptischer Chronologie zu erkennen, wie *Bengel* wollte, welcher hier einen Non-chronus fand, d. h. einen Zeitraum von mehr als 1000 und weniger als 1100 Jahren, und demgemäss die Schlussepoche dieses Non-chronus (d. h. den Eintritt des 1000jährigen Reiches) auf das Jahr 1836 berechnete, indem der Anfangstermin jedenfalls *vor* das Jahr 842, das Schlussjahr des zweiten Wehe (vgl. zu 9, 13 fll.), und wahrscheinlich in das Jahr 800, in welchem das Kaiserthum aufgerichtet sei, falle. Richtig haben *Grot.*, *Calov*, *Vitr.*, *C. a Lap.*, *Eichh.*, *Ew.*, *de Wette*, *Hengstb.* u. A. erkannt, dass die Worte *χρόν. οὐκ. ἔσται* das *unverzügliche*, und zwar V. 7 genauer positiv bestimmte Eintreten dessen aussagen, was V. 7 die Erfüllung des Geheimnisses Gottes genannt wird. Natürlich geht aber aus dieser formellen Einstimmigkeit der meisten Ausleger sofort die grösste Verschiedenheit der Ansichten hervor, wenn es sich um die bestimmtere Beziehung jener Formel *χρόν. οὐκ ἔστ.* nach Massgabe des V. 7 Gesagten handelt. Ungenau sagt aber selbst in formeller Hinsicht *Vitr.*: moram nullam temporis

esse intercessuram inter clangorem septimae tubae et oraculorum propheticorum implementum (ebenso *Hengstb.*); denn die affirmative Bestimmung V. 7 sagt im Gegensatz zu den Worten ὅτι χρ. οὐκ. ἔσται, welche eine fernere Verzögerung verneinen, dass die (unverzügliche. V. 6) Erfüllung des Geheimnisses Gottes eben in der Zeit der siebten Posaune eintreten soll. Es handelt sich also nicht um einen etwa noch zwischen den siebten Posaunenschall und die Erfüllung des Geh. G. eintretenden Verzug, sondern der Engel schwört, dass zwischen dem gegenwärtigen Zeitpuncte (welcher *hinter* den Schluss der sechsten Posaune 9, 21 und *vor* den zweiten Theil des erst 11, 14 beendigten zweiten Wehe fällt) und der innerhalb der Zeit der siebten Posaune zu erwartenden Erfüllung des Geh. Gottes keine Zwischenzeit mehr sein werde. Was also schon nach dem Schlusse des sechsten Siegelgesichts erwartet werden durfte, aber noch nicht kam, weil Kap. 7 eine besondere Vorbereitung brachte und weiterhin aus dem siebten Siegel selbst die neue Reihe der Posaunengesichte hervorging (Kap. 8 fll.), das soll nun unverzüglich, und zwar in der siebten Posaune, kommen. Doch kommt es thatsächlich noch nicht in 11, 16—19 (gegen *Hengstb.* u. A. S. u.). — ἀλλ᾽ ἐν τ. ἡμέραις τῆς φωνῆς τοῦ ἑβδ. ἀγγ.) Diese Worte können in Verbindung mit den sogleich nachfolgenden ὅταν μέλλῃ σαλπίζειν, welche eine epexegetische Beschreibung der φωνῆς τ. ἑβδ. ἀγγ. enthalten, eine Erklärung zu fordern scheinen, wie die *Bengel's*; „Also wird der siebte Engel sich nicht nur am Anfang dieser Tage, sondern diese Tage über beständig hören lassen“; die weitere Bemerkung: „am Ende der Tage bekommt diese Trompete den Namen der letzten Trompete (1 Cor. 15, 52)“, ist freilich ganz ohne Grund im Contexte. Allein auch jener erste Satz *Bengel's* widerstreitet der Analogie aller bisherigen Posaunenstimmen, an welche doch die Worte ὅταν μέλλῃ σαλπ. selbst erinnern, ja der eigentlichen Natur derselben überhaupt, indem durch die himmlischen Posaunenklänge ja nur solche Manifestationen, welche das, was auf Erden geschehen soll, significiren, nicht aber die zukünftigen Dinge selbst hervorgebracht werden. Die scheinbare Schwierigkeit, welche also darin liegt, dass V. 7 von „Tagen“ der siebten Posaune geredet wird, aber unmöglich dadurch gelöst werden kann, dass das Fortdauern der Posaunenstimme während des ganzen noch zukünftigen Zeitraums jener (wirklichen) Tage angenommen wird, löst sich vielmehr ganz einfach, wenn man erkennt (vgl. *de Wette*), dass in dem Ausdruck ἐν τ.

ἡμέραις τ. φων. τ. ἑβδ. ἀγγ. der Standpunct der Vision nicht rein bewahrt ist, sondern die Beziehung auf die durch das siebte Posaunengesicht vorgebildeten Ereignisse selbst eingemischt ist; nur von dem letzten Standpuncte aus kann eigentlich von den „Tagen“ der siebten Posaune — nämlich von der Periode, in welcher das durch den letzten Posaunenschall dem schauenden Propheten Dargestellte wirklich geschehen wird — geredet werden. — *καὶ ἐτελέσθη*) Die Anfügung des Nachsatzes ist hebräischer Art, indem das *καί* mit dem Aor. dem Vav mit dem Perf. entspricht (Exod. 16, 6. 17, 4 — wo die LXX *καί* mit dem Fut. setzen. — Vgl. *Ew.*, *Ebrard*, *Winer*, S. 248). — *τὸ μυστήριον τοῦ θεοῦ*) Die contextmässige Bestimmung dieses Begriffs, — dessen Wesen im Allgemeinen schon durch die correlaten Begriffe der göttlichen Offenbarung (*εὐηγγέλισε*) und der Prophetie (*τ. προφ.*), als der menschlichen Verkündigung des göttlicherseits geoffenbarten Geheimnisses, angezeigt ist (vgl. Einl. S. 35) — liegt theils darin, dass die thatsächliche Vollendung desselben (vgl. Luc. 18, 31) in die Zeit der siebten, mithin der letzten, Posaune gesetzt wird, theils darin, dass die Offenbarung desselben an die Propheten als ein *εὐαγγελίζειν*, d. h. ein Mittheilen freudiger Botschaft, aufgefasst wird. Dabei bedarf es keines besondern Beweises, dass der Ausdruck *τοὺς ἑαυτ. δούλ., τοὺς προφήτας* (über den Accus. neben *εὐηγγέλισε* vgl. *Winer*, S. 199) nur auf die alttestamentlichen Propheten zielen kann (*N. de Lyra*, *Beng.*, *de Wette* u. v. A.), aber weder auf neutestamentliche Propheten (*Grot.*, welcher dieselben gar unter den „Presbytern“ 5, 5. 7, 13 sucht), noch auf Christum und die Apostel (*Eichh.*), gleichwie das diesen Propheten geoffenbarte und von ihnen verkündigte Geheimniss Gottes unendlich mehr ist, als das consilium divinum de liberandis Christianis ex oppressione Judaeorum (*Eichh.* Vgl. *Grot.*: Id vero est, quod Christianis per Adrianum Hierosolymorum habitatio et liber ibi cultus Dei et Christi permissus est). Nach den eben angegebenen contextmässigen Fingerzeigen bezieht sich das *μυστήριον τοῦ θεοῦ*, dessen Inhalt hier nur durch die allgemeine Hinweisung auf die alttestamentlichen Weissagungen angedeutet wird, auf nichts Anderes als auf die herrliche Vollendung des göttlichen Reiches, das letzte Ziel, auf welches der tiefste Zug schon der alttestamentlichen Weissagung — welcher eben deshalb ein apokalyptisches Element wesentlich ist — hingeht. Die nächste authentische Erklärung über den eigentlichen Gehalt des *μυστ. τ. θ.* ent-

hält der nach dem siebten Posaunenschall ertönende himmliche Lobgesang 11, 17 fll. —

V. 8—11. Auf den Befehl der himmlischen Stimme (V. 4) verschlingt Joh. das von dem Engel ihm gegebene Büchlein und erhält die Weisung, dass er nochmals weissagen müsse. — *ἡ φωνὴ, ἣν ἤκουσα — καὶ λέγουσαν*) Die Construction in dieser richtigen Lesart (s. d. krit. Anmerk.) ist ähnlich wie 4, 1., aber insofern unebenmässiger, als hier nicht allein das dem Verf. vorschwebende *λέγων* in den Relativsatz durch Attraction aufgenommen, sondern auch schon das *πάλιν* vor *λαλοῦσαν* wegen der Zusammenfassung des jetzt wiederholten Redens mit dem V. 4 erwähnten eingesetzt ist. Ganz ebenmässig würde der Satz, in welchem der Aor. *ἤκουσα* jedenfalls plusquamperfectisch gemeint ist, als Zurückweisung auf V. 4 (vgl. 4, 1), seiner Anlage mit dem Nom. *ἡ φωνή* entsprechend lauten: *κ. ἡ φων., ἣν ἤκ. ἐκ τ. οὐρ. λαλοῦσαν μετ' ἐμοῦ, πάλιν ἐλάλησεν μετ' ἐμοῦ λέγουσα* (*λέγων*). Aehnlich *de Wette, Ebrard.* — *ὕπαγε*) Wie 16, 1. Matth. 5, 24. 8, 4. u. ö. (vgl. das *ἦλθε* 5, 7; auch das *ἔρχου* 6, 4. 5. 7) wird ein Hingehen wirklich vorgestellt; demgemäss heisst es V. 9: *ἀπῆλθα.* — *λάβε*) Vgl. 5, 7. Joh. soll sich das Buch geben lassen (V. 9). — *ἀπῆλθα πρὸς τὸν ἄγγ.*) Wie Joh., der noch immer seinen Standpunct im Himmel hat (vgl. V. 1), zu dem Engel, welcher auf der Erde und dem Meere steht, hingehen könne, ist für die nüchterne Anschauung nicht deutlich zu machen, weil es sich eben um einen Vorgang in der Vision handelt. Aber auch wenn man, wie *de Wette*, annimmt, dass Joh. schon vor Kap. 10 „auf den Standpunct eines Sacharja, Ezechiel und Daniel getreten sei,“ bleibt die Schwierigkeit des *ἀπῆλθα* wesentlich dieselbe; deshalb hat *de Wette* mit Recht aus diesem Ausdruck *keinen* Schluss auf den Standpunct des Joh. gemacht. — *δοῦναι*) Ueber diesen von *λέγων* abhängigen Inf. (Act. 21, 21) vgl. *Winer*, S. 283. — *κατάφαγε αὐτό*) Das Verschlingen des Buches — vgl. V. 10, wo der Befehl von Joh. vollzogen wird — ist innerhalb der ganzen visionären Scene nicht als eine allegorisch gemeinte Redeweise, sondern als ein wirklicher Act des Joh. zu denken; ganz ähnlich wie Ezechiel (2, 9 fll.) durch das Verschlingen eines Buches den Inhalt seiner prophetischen Reden empfängt. Die Bedeutung des visionären Factums hat schon *Beda* richtig angegeben: Insere tuis visceribus et describe in latitudine cordis tui. Was Jer. 15, 16 in bildlicher Redeweise ein Essen der göttlichen Offenbarungsworte heisst, welche von dem Propheten in

succum et sanguinem vertirt werden müssen (vgl. noch Ps. 40, 9), das finden wir hier, wie bei Ezech., zu einem wirklichen visionären Vorgange gestaltet (*Ewald* u. A. Vgl. *Knobel*, Proph. I. S. 373). — *καὶ πικρανεῖ* — *μέλι*) Daraus, dass der Engel zuerst von der bittern Wirkung, dann von dem süssen Geschmacke des Büchleins redet, Joh. selbst aber (V. 10) umgekehrt, folgt nicht, „dass beides um die Priorität lebhaft kämpft" (*Hengstb.*). Dem Contexte zufolge kommt die „Priorität" — nämlich nur der Reihenfolge, keineswegs der innern Dignität nach — der Süssigkeit zu, weil das Büchlein zuerst in den Mund und zuletzt in den Bauch kommt. Nach dieser einfachsten Folge berichtet Joh. selbst V. 10. Anders der Engel V. 9, welcher — wie auch die Verbindung der beiden Aussagen zu einem Gegensatze anzeigt — nicht nach der blossen Folge redet, sondern auf die innerliche Art und Wirkung hinsieht. Auf die bittere Wirkung will der Engel den Joh. zuerst vorbereiten; aber er sagt dann auch dabei, dass in seinem Munde das Buch süss wie Honig sein werde. Dies auch gegen *Beng.*, welcher aus der Vergleichung von V. 9 und V. 10 sogar zweierlei Süssigkeit, eine vor und eine nach der Bitterkeit, herausbringt. — Die Beziehung von *πικρανεῖ σου τὴν κοιλίαν* (*ἐπικράνθη ἡ κοιλ. μ.* V. 10. vgl. 8, 11) und *γλυκὺ ὡς μέλι* ist contextgemäss nach den beiden Normen zu bestimmen: dass das eine und selbige Büchlein süss und bitter ist, je nachdem es in den Mund oder in den Bauch kommt; dann dass der Unterschied von Mund und Bauch allein mit Rücksicht auf das Verschlingen verstanden werde. Falsch ist also sowohl die Erklärung, welche die Süssigkeit und die Bitterkeit auf die Verschiedenartigkeit des erfreulichen und des traurigen Inhalts des Buches deutet (*Heinr.*, *Ew.*) — wobei sich leicht der weitere Irrthum einschleicht, dass man in textwidriger Folge von einem „bittersüssen" Inhalte redet, andeutend, dass erst nach der traurigen Heimsuchung die herrliche Freude eintreten könne (*Herd.*, *Rinck*) — als auch die, welche — im Zusammenhange mit einer falschen Deutung des Büchleins selbst, des *πάλιν προφητ.* V. 11, ja auch des Engels V. 1. 8. — den Mund des Joh. nicht als Organ des Essens (Empfangens), sondern des Redens fasst und dann die Bitterkeit auf die Verfolgungen und alle Hindernisse, worauf die evangelische Predigt (des Joh. oder der ganzen Kirche) stossen werde, bezieht (*Beda*, *Aret.*, *Par.* u. A.). Mit Recht haben *Vitr.*, *C. a Lap.*, *de Wette*, *Stern*, *Hengstb.* u. A. daran festgehalten, dass, wie der Mund auf das Empfangen der in dem

Büchlein gegebenen Offenbarung deute, so die *κοιλία* — nicht *καρδία*, wie Cod. A liest und *Andr.* erklärt, die Klarheit der textmässigen Vorstellung durch Einmischen einer voreiligen Interpretation trübend — auf das Verdauen, d. h. das weitere Durchforschen (vgl. 1 Petr. 1, 10 fl.) und Innewerden der empfangenen Offenbarung ziele. Wie wenig die Süssigkeit des Empfangens als solche durch die Bitterkeit des Inhalts der Offenbarung gehindert werde, zeigt gerade das Vorbild des Ezech., in dessen Munde das mit Weh und Ach bedeckte Buch ist: *ὡς μέλι γλυκάζον* (Ez. 3, 3. vgl. 2, 10). Aber auch er geht, nachdem er seinen Bauch damit gefüllt hat (V. 3: *ἡ κοιλία σου πλησθήσεται*), *bitter* in der Gluth seines Geistes (V. 14: מַר, was die LXX gar nicht wiedergeben). — Dadurch, dass Joh. das Büchlein verschlungen hat, ist er zum Verkündigen seines Inhalts tüchtig geworden. So folgt V. 11: *καὶ λέγουσίν μοι κτλ.*) Der Plur. (vgl. 12, 6) lässt das redende Subj. ganz unbestimmt; die erleichternde Var. *λέγει* weist auf den Engel. — *δεῖ σε πάλιν προφ.*) Das *δεῖ* bezeichnet nicht die innere, subjective Nothwendigkeit, dass Joh., eben weil er durch das Verschlingen des Buches zum Weissagen befähigt ist, nun auch das Weissagen nicht lassen kann (*Beng.*, *Hengstb.*), sondern die objective, auf dem Willen Gottes, der deshalb seine Offenbarung giebt (vgl. überhaupt 1, 1 fll.), beruhende Nothwendigkeit. — Das *πάλιν* setzt nicht das Weissagen des Joh. dem der alten Propheten (*Beng.*) gegenüber, sondern bezeichnet ein abermaliges *προφητεῦσαι* des Joh. selbst, aber nicht ein Predigen nach der Rückkehr aus dem Exil (*Primas.*, *Beda*, *Vieg.*), sondern das neue Weissagen, zu welchem das verschlungene Büchlein tüchtig macht, im Verhältniss zu dem auf Grund der bisherigen Gesichte geübten Weissagen. Dies *πάλιν προφητεῦσαι* geschieht also jedenfalls in dem nachfolgenden Theile der Apok. (*Grot.*, *Alcas.*, *de Wette*, *Hengstb.*, *Ebrard* u. A., welche übrigens in der genauern Bestimmung weit von einander abweichen. S. u.). — *ἐπὶ λαοῖς — πολλοῖς*) Falsch *Beng.*: „über Völker — hinaus," in dem Sinne, dass noch viele Völker u. s. w. dazwischen kommen sollen, ehe erfüllt werde, was hier vor dem Hingang des zweiten Wehe beschrieben werde; diese Bedeutung hat *ἐπί* weder Hebr. 9, 17. 1 Cor. 14, 26., noch sonstwo. Ebenso falsch *Ebrard*: „vor Völkern," d. h. so dass „die Völker es sich sollen gesagt sein lassen." Das *ἐπί* c. Dat. bezeichnet, ganz ähnlich wie Joh. 12, 16., das Object, auf welchem das Weissagen haftet, d. h. über welches geweissagt wird.

Die sprachliche Raison ist ganz dieselbe, wie in der Construction des ἐπί c. Dat. bei den Verben, welche Freude, Verwunderung u. s. w. *über* etwas bezeichnen (*Winer*, S. 351). Die Veranlassung zu der falschen Auffassung des ἐπί liegt bei *Ebrard* in der Ansicht von dem Inhalte des Büchleins und der Tragweite des dadurch bedingten Weissagens. Ist das πάλιν προφητεῦσαι mit 11, 13 vollendet und geht dasselbe auf die Kirche, so kann hier (V. 11) nicht gesagt werden, dass Joh. *über* Völker und Könige weissagen solle; und wenn *Hengstb.*, welcher gleichfalls das V. 11 angekündigte Weissagen in 11, 1—13 findet und auf die entartete Kirche bezieht, dennoch das ἐπὶ λαοῖς κτλ. richtig erklärt und zu den Königen das Kap. 16. 17. 19 Gesagte vergleicht, so ist dies für seine Ansicht von dem Büchlein und dem πάλ. προφητ. gerade in dem Masse inconsequent, in welchem es dem Contexte zufolge richtig ist. *Ewald* — welcher formell mit *Hengstb.* und *Ebrard* stimmt, indem auch er den Inhalt des verschlungenen Buches 11, 1—13 findet, diese neue Weissagung aber auf die Zerstörung Jerusalems deutet — bezieht das ἐπὶ λαοῖς κτλ. auf 11, 2. 7. 9; aber weil die Weissagung 11, 1—13 in der That eine Weissagung über Jerusalem ist, so kann sie nicht wohl 10, 11 eine Weissagung über Völker, Nationen, Sprachen und viele Könige (d. h. über die Gesammtheit der Welt, der κατοικοῦντες ἐπὶ τῆς γῆς. Vgl. 5, 9) genannt werden. Und die significante Stellung des Engels (V. 2) hat gerade *Ew.* in Beziehung auf die Weltstadt Rom verstanden. Es folgt also, nicht dass das ἐπί sprachwidrig erklärt werden, sondern dass die richtige Beziehung des πάλιν προφητεῦσαι, welche mit der richtigen Ansicht von dem Inhalte des verschlungenen Büchleins zusammenfällt, gesucht werden müsse. Davon hängt die schliessliche Bestimmung der Absicht des ganzen Vorgangs Kap. 10 ab.

Als völlig contextwidrig sind die allegorischen Erklärungen, welche schon durch ihre masslose Verschiedenartigkeit ihre eigene Willkührlichkeit verrathen, von vorn herein abzuweisen. Der starke Engel (V. 1) kann so wenig den Kaiser Justin, den Beschützer der Kirche gegen die Arianer, und den Kaiser Justinian (V. 8. *N. de Lyra*), oder (nach ältern protest. Auslegern) die evangelischen Prediger — als deren Repräsentanten Andere, wie schon *Beda*, den Joh. verstehn — oder gar den Pabst (*Luther*) vorstellen, wie das von Joh. verschlungene Büchlein der Codex Justinianeus (*N. de Lyra*) oder das Neue Testament (*Aret.* u. A.) sein kann. Einig sind die bedeutendsten Ausleger

(*C. a Lap.*, *Grot.*, *Calov*, *Vitr.*, *Beng.*, *Ewald*, *de Wette*, *Hengstb.* u. A.) darin, dass der Inhalt des verschlungenen Büchleins Weissagung sei, welche in der Apok. selbst, und zwar jedenfalls in dem, was nach Kap. 10 folgt, beschrieben sei. Streitig ist aber sowohl die genauere Bestimmung des Abschnitts, welcher die aus dem verschlungenen Buche erwachsene Weissagung enthalten soll, als auch — was damit wesentlich zusammenhängt — des Verhältnisses zwischen dem verschlungenen Buche und dem Siegelbuche Kap. 5. Die Meinung, das beide Bücher identisch seien (*C. a Lap.*, *Zeger*, *Calov*), scheitert schon daran, dass Joh., nachdem er bisher auf Grund des Buches Kap. 5 geweissagt hat, jetzt auf Grund des verschlungenen Büchleins von Neuem weissagen soll. Scheinbar nahe liegt deshalb die gerade entgegengesetzte Ansicht, dass beide Bücher gar nichts mit einander zu thun haben, sondern das Büchlein Kap. 10 etwas ganz Besonderes enthalte, nämlich das 11, 1—13 Geschriebene, d. h. nach *Grot.*, *Wetst.*, *Eichh.*, *Ewald* das Schicksal Jerusalems, nach *Hengstb.* das Schicksal der entarteten Kirche (vgl. auch *Ebrard*). Allein es ist weder richtig, dass der Inhalt des Schicksalsbuches Kap. 5 schon im Bisherigen völlig erledigt sei (geg. *Hengstb.*), noch denkbar, dass jenes Schicksalsbuch von dem Schicksale Jerusalems — der „entarteten Kirche“ (*Hengstb.*) — welches erst durch das Büchlein Kap. 10 dem Propheten geoffenbart werden soll, nichts enthalte (gegen *Ewald* u. A.), noch stimmt es zu der Angabe V. 11, nach welcher Joh. über Völker und viele Könige weissagen soll, wenn man den Weissagungsinhalt des verschlungenen Buches auf 11, 1—13, sei es in *Ewald's* oder in *Hengstb.'s* Sinne beschränkt. Die aus V. 11 (vgl. V. 6 fl.) hergenommene Instanz gilt auch gegen *Vitr.*, welcher in dem Büchlein Kap. 10 einen Theil des Buches Kap. 5 findet, den Inhalt desselben aber gleichfalls auf 11, 1—13 beschränkt und als Weissagung von den calamitates ecclesiae occidentalis deutet. Das richtige Moment bei *Vitr.* ist die Einsicht, dass das Büchlein Kap. 10 einen Theil jenes alles was geschehen soll enthaltenden Schicksalsbuches Kap. 5 in sich fasse, nämlich alles dasjenige was bisher durch die Folge der Siegel- und Posaunengesichte *noch nicht* aus jenem Schicksalsbuche hervorgegangen ist, mit andern Worten: alles was von 11, 1 an durch Joh., zufolge dem *δεῖ σε πάλιν προφητεῦσαι κτλ.*, geschrieben ist (*Beng.*, *de Wette*), — also nicht in dem falschen Sinne (*Volkm.*), dass dies „Vollzugsbuch“ im Grunde nur den im vorangehenden „Ankündigungsbuche“ schon vorhandenen In-

halt in seiner Weise wiederhole. Dies folgt aus dem, was 10, 11 über die Weissagung des Joh., welche aus dem verschlungenen Büchlein erwächst, gesagt ist, eine Beschränkung auf 11, 1—13 (wo von Jerusalem die Rede ist) aber um so weniger zulässt, vielmehr die weitere Beziehung auf das Kap. 12 fll. Geschriebene um so gewisser fordert, als die bis an das volle Ende reichende Rede des Engels 10, 6 fl. mit dem Inhalte des von ihm gebrachten Büchleins in bedeutungsvoller Parallele steht. Hiemit stimmt denn auch, dass das aus dem verschlungenen Büchlein stammende *πάλιν προφητεῦσαι* des Joh. keineswegs ausser Zusammenhang mit jenem von vorn herein die ganze Weissagung über das was geschehen soll erschliessenden Schicksalsbuche steht; vielmehr gehört nicht allein 11, 1—13 in die Folge der Wehe, sondern auch alles von 11, 15 Nachfolgende in die Folge der Posaunen, welche vermittelst der Siegel, aus deren letztem sie hervorgegangen sind, in den Bereich jenes Schicksalsbuches gehören. Und wenn der Engel, welcher das Büchlein bringt, nach Jerusalem hinblickt (V. 2), so stimmt hiemit, dass das *nächste* Object des neuen Weissagens (V. 11) in der That Jerusalem ist (11, 1 fll.); aber die V. 7 eröffnete Perspective reicht bis zum letzten Ende hin, so dass aus dem Büchlein, in der dem V. 11 entsprechenden Fülle, auch die Weissagungen Kap. 12 fll. sich ergeben. So erscheint das Büchlein, welches dem Joh. geöffnet gebracht und von ihm verschlungen wird, wie eine dem Seher für die noch bevorstehenden, bis zum völligen Ende reichenden Visionen mitgegebene innerliche Unterweisung oder Deutung. —

Kap. XI.

V. 1. Das Einschiebsel *καὶ ὁ ἄγγελος εἱστήκει* vor *λέγων* (*Elz.*) ist ohne alle Beglaubigung. — *ἔγειρε*) So *Lachm.*, *Tisch.*, nach A. *Sin.* 6. 7. al. Neben der Var. *ἔγειραι* (*Elz.*) findet sich auch *ἔγειρον* (vgl. *Wetst.*), beides zur Interpretation. — V. 4. *ἑστῶτες*) So A. C. *Sin.* pr. m. 2. 4. 6. al. *Beng.*, *Matth*, *Lachm.*, *Tisch.* Ohne Zeugen ist die Correctur *ἑστῶσαι* (*Elz.*). — V. 5. *θέλει*) Nur das zweitemal ist die sprachrichtigere und deshalb verdächtige Form *θελήσῃ* (*Elz.*) durch A. *Sin.* vertreten; das erste *θέλῃ* (*Elz.*) ist ganz unbeglaubigt. Mit Recht hat aber schon *Beng.* beide Male *θέλει* geschrieben. — V. 6. Die Entscheidung, ob nach einer relativisch componirten Form

wie ὁσάκις entweder ἐάν (so hier *Elz.*, *Lachm.*, *Tisch.*, nach A. *Sin.*) oder ἄν (wie C. wirklich hat) zu schreiben sei, hängt nicht von den krit. Zeugnissen über eine einzelne Stelle ab (vgl. *meine* Bemerk. zu 1 Joh. 3, 20. Bd. II, S. 198). — V. 8. Statt ἡμῶν hinter κύριος (*Elz.*) hat schon *Beng.* nach allen Zeugen αὐτῶν gesetzt. — V. 9. ἀφίουσιν) So A. C. *Sin.* 12. 28. *Lachm.*, *Tisch.*, statt der Emendation ἀφήσουσιν (*Elz.*, *Beng.*, *Griesb.*, *Matth.*). — V. 10. εὐφραίνονται) So A. C. *Sin.* 12. 28. *Lachm.*, *Tisch.* Erleichternd *Elz.*: εὐφρανθήσονται (Vulg.). — V. 11. ἐν αὐτοῖς) Mit Recht haben *Lachm.*, *Tisch.* diese LA. aus A. 18 aufgenommen; nur um die Härte der Construction mit εἰσῆλθεν zu vermeiden, hat man geschrieben: αὐτοῖς (C. 7. 17. Erasm. 1. 2. 3. *Beng.*), ἐπ' αὐτούς (*Elz.*), εἰς αὐτούς (*Sin.* 2. 4. 6. al.). Auf das Richtige weist noch die Var. ἐπ' αὐτοῖς (12). — V. 12. Die durch *Sin.*-corr. 4. 6. 8. 9. al. Syr. Copt. Andr. al. vertretene LA. ἤκουσα (*Beng.*, *Tisch.*) verdient den Vorzug vor dem freilich gut beglaubigten ἤκουσαν (*Lachm.*). S. d. Ausl. — V. 16. Der Art. οἱ fehlt vor εἴκ. τέσσ. πρεσβ. bei A. C. *Sin.* pr. m. *Lachm.* und vor ἐν. τ. θ. καθ. bei A. *Lachm.* Allein an der zweiten Stelle darf man den Art., welcher wegen der Zurückbeziehung auf 4, 4. 11 namentlich an der ersten Stelle nicht fehlen kann, noch in der Umschreibung οἱ — κάθηνται (C. 3. 4. al.) wiedererkennen; auch lässt sich der Ausfall wegen der Aehnlichkeit der vorhergehenden Silben wohl denken. Mit Recht hat deshalb *Tisch.* die Rec., welche an beiden Stellen den Art. hat, gebilligt. — V. 18. Statt des Dat. hat *Lachm.* (kleine Ausg.) von τοὺς ἁγίους an bis τοὺς μεγάλους den Accus. geschrieben, allerdings nach A. In seiner grössern Ausg. hat er aber, weil C. nur die beiden Accusative τοὺς μικρ. καὶ τοὺς μεγ. bietet (auch *Sin.* pr. m.), demgemäss geändert. Allein der ganz sinnlose Acc. kann nur auf einem Versehen in den Handschriften beruhen, welches vielleicht durch den nachfolgenden Acc. veranlasst ist. — V. 19. Das ὁ vor ἐν τ. οὐρ., welches bei *Sin.*, *Elz.*, *Tisch.* 1854 fehlt, hat A. C. 14. (*Lachm.*, *Tisch.* 1859) für sich. —

Der erste, bis V. 14 reichende, Theil des Kap. — welches richtiger mit diesem V. zu schliessen wäre, weil der zweite Theil, V. 15 fll., durchaus zu Kap. 12 fll. gehört — enthält die erste Bethätigung des πάλιν προφητεῦσαι, welches dem Joh. am Schlusse des 10. Kap. aufgegeben war. Die gegenwärtige προφητεία wird aber eröffnet mit der Be-

schreibung einer bedeutungsvollen Handlung, welche Joh. in der Vision verrichten musste — ähnlicherweise wie die alten Propheten durch significante Handlungen dem Volke weissagten (1 Reg. 22, 11. Jes. 20, 2. Jer. 19, 1 fll. Vgl. auch Act. 21, 11. *Knobel*, Proph. I, 420 fll.). Mit einem Messrohr muss er den Tempel, nicht aber den äussern Hof desselben, messen; denn dieser ist, wie sogleich die himmlische Stimme deutet, den Heiden gegeben, welche die heilige Stadt zertreten werden 42 Monate lang (V. 1. 2). Während dieser Zeit — so lautet die himmlische Stimme weiter, aus deren Berichte Joh. nachher in seine eigene prophetische Rede übergeht (V. 11) — werden zwei Zeugen Christi als Bussprediger auftreten, welche erst nach Vollendung ihres Zeugnisses von dem Thiere aus dem Abgrunde getödtet werden, und zwar in Jerusalem, wo ihre Leichname unbeerdigt vor den Augen und zur Freude der gottlosen Welt auf der Strasse liegen werden (V. 3—10). Nach drei und einem halben Tage aber werden jene Zeugen von Gott wieder lebendig gemacht, zum Schrecken der Feinde, und vor deren Augen in den Himmel erhoben (V. 11. 12). Ein gewaltiges Erdbeben zerstört dann den zehnten Theil der Stadt und tödtet 7000 Einwohner; die Ueberlebenden bekehren sich (V. 13). — Damit ist das *zweite* Wehe (vgl. 9, 13 fll.) zu Ende; das *dritte* kommt schnell. —

V. 1. *καὶ ἐδόθη μοι*) Von wem, bleibt ebenso unbestimmt wie 8, 2. 6, 11. An den Engel Kap. 10 — der aber dort seinen bestimmten Beruf erfüllt hat — denken *de Wette, Ew.* II; *Bengel* (vgl. auch *Ew.*) an Christum, wozu aber V. 3 (*μαρτ. μου*) nicht zwingt. — *κάλαμος ὅμοιος ῥάβδῳ*) Das als *μέτρον* dienende Rohr (vgl. Ezech. 40, 3 קְנֵה הַמִּדָּה LXX: *κάλαμος μέτρον*. Vgl. Apoc. 21, 15) wird nach seiner Gestalt einigermassen anschaulich gemacht durch den Vergleich mit einem Stabe. — *λέγων*) ohne Construction, wie 4, 1. Gemeint ist freilich der Geber des *κάλαμος*; aber falsch ist es, wenn man, wie noch *Beng.*, als formell bestimmtes Subj. den *κάλαμος* denkt, um dann durch Metonymie auf den Geber desselben zu kommen. — *ἔγειρε καὶ μέτρησον*) Aus dem *ἔγειρε* folgt nicht, dass Joh. bisher „in einer andern Stellung des Leibes“ sich befunden (*Beng.*), etwa auf den Knieen gelegen habe; das *ἔγειρε* ist — anders als Marc. 5, 41. Joh. 5, 8. Luc. 5, 23 — entsprechend den hebr. קוּם (Num. 10, 35. LXX: *ἐξεγέρθεις*. Ps. 3, 8. LXX: *ἀνάστα*. Mich. 6, 1. LXX: *ἀνάστηθι*), nur excitatorisch in Beziehung auf das enge angeschlossene *καὶ μετρ.*

(vgl. *Ew.*, *de Wette* u. A.). — Bei dem *Messen* kommt es, wie der Gegensatz V. 2 unzweifelhaft ergiebt, nicht darauf an, die Massverhältnisse anschaulich zu machen, was ohnehin bei dem Messen der *προσκυνοῦντες* nicht denkbar ist — wie Exech. 40, 1 fll. das von dem Propheten in seiner Vollendung erschaute Tempelgebäude in allen seinen Theilen vorgemessen wird, weil er die Dimensionen genau erkennen soll (vgl. Apok. 21, 15 fll.; auch Sach. 2, 5 fl. ist ähnlich) — sondern gleichwie Am. 7, 7 (vgl. Hab. 4, 6) gemessen wird, was zerstört, resp. von der Zerstörung ausgenommen werden soll, so muss hier Joh. das V. 1 Genannte *messen*, weil dieses von der Zerstörung, welcher das *Nicht*gemessene V. 2 hingegeben ist, ausgenommen werden, also erhalten bleiben soll. In diesem formellen Verständniss stimmen *Grot.*, *Eichh.*, *Ew.*, *de Wette*, *Lücke*, *Hengstb.*, *Ebrard* u. A. zusammen, so sehr sie auch in der genauern Deutung auseinander gehen. Falsch ist also, in dem Messen die Absicht des Neubaus zu finden, sei es im Sinne *Bengel's*, welcher hier eine Bestätigung von Ezech. 40, nämlich die Weissagung von dem am Ende der Tage wirklich bevorstehenden Aufbau des ezechielischen Tempels in Jerusalem findet, sei es im Sinne der Allegoristen, welche den *ναὸς τ. θ.* von der wahren Kirche Christi verstehn und an deren herrlichen Neubau denken, wobei die altprotestant. Ausleger (*Par.*, *Vitr.* u. v. A.) das der Zerstörung Geweihte (V. 2. 13) als das römisch-katholische Unwesen, Jerusalem V. 8 als das päbstliche Rom, denken, während die Katholiken die Aufhebung des alttestamentlichen Heiligthums und die Ausscheidung der schlechten Glieder der Kirche (V. 2) im Auge haben (*C. a Lap.*, *Stern*). S. überh. zu V. 13. — *τὸν ναὸν τοῦ θεοῦ*) Denjenigen Theil des gesammten *ἱερόν*, welcher das Allerheiligste, das Heilige und die Vorhalle enthielt, das eigentliche Tempelhaus (Matth. 23, 35. 27, 51), im Unterschiede von dem ganzen Raum der Vorhöfe (vgl. V. 2). — *τὸ θυσιαστήριον*) Es kann nur der Rauchaltar gemeint sein, weil nur dieser, nicht aber der Brandopferaltar (*Grot*, *Vitr.*, *Hengstb.*), im *ναός* stand (*Eichh.*, *Heinr.*, *de Wette*, *Stern*, *Ebrard*). Zu der Argumentation *Hengstb.'s*, dass der *ναός* selbst bildlich, von der christlichen Kirche, zu verstehen sei, weil hier der Brandopferaltar in denselben verlegt werde, ist gar kein Anlass. Unzutreffend ist aber auch von der andern Seite das Argument *de Wette's*, dass auch 6, 9. 8, 3 nicht vom Brandopferaltare, der überhaupt in der Apok. nicht vorkomme, sondern vom Rauchaltare die Rede sei; denn so

weit der *ναὸς τ. ϑ.* V. 1 von dem *ναὸς τ. ϑ. ὁ ἐν τ. οὐρανῷ* V. 19 verschieden ist, ebenso wenig hat das *ϑυσιαστήριον* V. 1 mit dem *himmlischen* Altare 8, 3. 6, 9 zu thun. — *καὶ τοὺς προσκυνοῦντας ἐν αὐτῷ*) sc. *τῷ ναῷ* (so d. M.). *Vitr.* bezieht *αὐτῷ* auf *τ. ϑυσιαστ.* und erklärt das *ἐν* durch apud, indem er *τ. προσκυν.* metonymisch deutet (vgl. auch *Grot.*)*: locum,* in quo populus Deum adorare solebat, und so endlich das atrium Israelitarum herausbringt. Zu dieser mit dem Begriff des *ναός* und mit V. 2 streitenden Ansicht — die überdies ganz wirr erscheint dadurch, dass *Vitr.* (vgl. *Zeg.* u. A.) unter dem *ϑυσιαστ.* eigentlich Christum versteht — kommt er, um die *προσκυνοῦντες* in dem *ναός* und an dem darin befindlichen Altare nicht ausschliesslich als Priester — woran manche ältere Katholiken, wie *C. a Lap.*, allein denken — auffassen zu müssen. Allein so gewiss auch der *ναὸς τ. ϑ.* in Jerusalem (V. 8) zu suchen und das ganze Kap. aut die bevorstehende Zerstörung der Stadt zu beziehen ist (s. zu V. 13), ebenso gewiss erscheint die Stellung der *προσκυνοῦντες* in dem *ναός* selbst als einer der idealen Züge, welche die ganze Weissagung verklären und über die Sphäre einer blossen Vorhersagung eines künftigen Ereignisses hinausrücken. Dass Joh. die wahrhaft Gläubigen aus Israel in den sonst nur den Priestern offen stehenden *ναὸς τ. ϑ.* versetzt schaut, ist für sein Bewusstsein von dem priesterlichen Wesen aller Gläubigen, aus Juden und Heiden (1, 6. 5, 10; vgl. auch 7, 15), vermittelt. Wie er aber Kap. 7 die *Versiegelung* der Gläubigen aus Israel berichtet, als nothwendige Vorbereitung zu dem auch über Israel bevorstehenden Gerichte: so werden hier, wo das Gericht über Israel hereinbricht, jene Gläubigen sammt der eigentlichen Wohnung Gottes *gemessen,* also gleich dem *ναὸς τ. ϑ.* vor dem Untergange im Gerichte bewahrt (vgl. auch *de Wette*, *Lücke,* S. 354). —

V. 2. *καὶ τὴν αὐλὴν τὴν ἔξωϑεν κτλ.*) Falsch *Luth.:* „den innern Chor," nach einer schlechten Variante. Auch *Vitr.*, *Ewald* (vgl. Gött. gel. Anz. 1861. S. 1013), *Züll.* u. A. verstossen nicht allein gegen den Ausdruck, sondern auch gegen das V. 1 Gesagte, indem sie *τ. αὐλ. τὴν ἔξωϑεν τοῦ ναοῦ* im Sinne von *τ. αὐλ. τὴν ἐξωτέραν τ. ν.* fassen und (vgl. Ezech. 40, 17 fll.) einen äussern und einen innern Vorhof unterscheiden, welcher letztere, als zu dem *ναός* gehörig, mitgemessen sei. Aber der Ausdruck *ἔξωϑ. τ. ϑ.* (vgl. 14, 20. Marc. 7, 15) bestätigt vielmehr die V. 1 gegebene Vorstellung von dem allein zu messenden *ναός*, d. h. dem eigentlichen Tempelhause, ausserhalb welches die

αὐλή, d. h. der gesammte Raum der Vorhöfe, liegt (*de Wette*, *Hengstb.*, *Ebrard*). — ἔκβαλε ἔξω) Sowohl dem Sinne als auch der Form der Vorstellung nach wird das *Hinauswerfen*, nämlich ausser den Bereich dessen, was gemessen werden soll, durch die parallele Beifügung καὶ μὴ αὐτὴν μετρήσῃς bestimmt (*Beng.*, *Ew.*, *de Wette*, *Hengstb.*, *Ebrard*); doch darf man in dem significanten Ausdrucke (vgl. Matth. 8, 12. Joh. 9, 34 fll. 12, 31. 3 Joh. 10) das Moment nicht übersehn, welches *Eichh.* in seiner ungeschickten Umschreibung profanum declara (vgl. *Vitr.*: excommunicare) allein und ohne die textmässige Beziehung auf die Grenze des zu messenden Raumes geltend macht. — ὅτι ἐδόθη τοῖς ἔθνεσιν) *denn er ist den Heiden gegeben*, nämlich durch den göttlichen Rathschluss, wie das sogleich folgende Fut. πατήσουσι, welches die bevorstehende Vollziehung dieses Rathschlusses beschreibt, unzweideutig erklärt. Ganz contextwidrig bemerkt *Beng.*, dass auch die Heiden, um deren Unermesslichkeit, d. h. Unzählbarkeit (7, 4. 9) willen der Vorhof nicht gemessen werde, dereinst anbeten würden. Ungehörig ist auch die Einmischung der Idee, dass der blutige Opferdienst am Brandopferaltare nicht erhalten werden solle (geg. *de Wette* u. A.); es ist nur darauf abgesehn, dass nach göttlichem Rathschluss die Heiden den Vorhof und die ganze heilige Stadt (vgl. Matth. 4, 5) *treten* (πατήσουσι. Luc. 21, 24), d. h. als Sieger darin hausen werden. Hiemit homogen ist die Bestimmung der καιροὶ ἐθνῶν durch die schematische Zeitangabe: μῆνας τεσσαράκοντα καὶ δύο, d. h. $3^1/_2$ Jahre (= den $3^1/_2$ καιροί. Dan. 7, 25. 12, 7. Apok. 12, 14), nach dem Typus der Dauer der durch Antiochus Epiph. geschehenen Zertretung der heiligen Stadt und des Heiligthums.

V. 3. κ. δώσω τοῖς δυσὶν μάρτυσίν μου) Das Object zu δώσω folgt hier nicht in der Form des Infin. (wie 6, 4. 7, 2), sondern ist nach hebräischer Weise in dem folgenden selbständigen Satzgliede καὶ προφητ. beschrieben. Formell und materiell unrichtig sind die Ergänzungen zu δώσω: constantiam et sapientiam (*N. de Lyra*, *C. a Lap.*), sanctam civitatem (*Beza*), die schon von *Vitr.* ausdrücklich abgewiesen sind. Unnöthig, obwohl in der Sache nicht unzutreffend, ergänzt auch *de Wette*: Auftrag und Macht. — Der Art. τοῖς lässt nur an zwei bestimmte, sonst schon bekannte, Zeugen denken, welche — wie die ganze Schilderung bis V. 12 bestätigt — persönliche Individuen sind, nicht aber Sinnbilder von Potenzen (*Ebrard*, welcher sie nicht einmal als „Sinnbilder von Individuen" gelten lassen will).

Die Zeugen sind als Zeugen Christi (*μάρτ. μου.* Vgl. V. 8: *ὁ κύριος αὐτῶν*) gemeint (*Ewald, de Wette* u. A.), was überhaupt schon deshalb sich von selbst versteht, weil alle ächte *προφητεία* wie von Christo herrührt (vgl. 19, 10), so auch im Grunde auf Christum zielt (vgl. 10, 7), insbesondere aber hier gilt, weil die Zeugen während einer wesentlich messianischen Gerichtsheimsuchung als Bussprediger auftreten und dabei von derselben Feindseligkeit zu leiden haben, durch welche ihr Herr selbst an das Kreuz gebracht ist (V. 8). Hieraus folgt aber nicht (*Beng.*, *Hengstb.*, *Ebrard*), dass Christus selbst als redend zu denken sei (vgl. dagegen das *ὁ κύρ. αὐτῶν* V. 8); sondern die himmlische Stimme (vgl. 22, 7) redet nur im Namen Christi. — *ἡμέρας χιλίας διακοσίας ἑξήκοντα*) Die Beschreibung der 42 Monate V. 2 nach Tagen zeigt an, dass täglich während dieser ganzen Zeit die prophetische Rede der beiden Zeugen gehört werden wird. — *περιβ. σάκκους*) Sie sind also vor allen Dingen Bussprediger; denn das Büssergewand (Jer. 4, 8. Jon. 3, 5. Matth. 11, 21), das sie selbst angelegt haben (vgl. Matth. 3, 4), stellt den Hörern vor Augen, was das prophetische Zeugniss verlangt. —

V. 4. Die beiden Zeugen Christi (V. 3) werden in ihrem Wesen und Beruf weiter charakterisirt, und zwar aus Sach. 4; denn darauf weist der bestimmte Art. *αἱ δύο ἐλ.*, *αἱ δύο λυχν.* zurück, wie denn der ganze V. in Sinn und Ausdruck auf Sach. 4 gegründet ist. Dort schaut Sach. einen goldenen Leuchter mit sieben Lichtern — das Symbol der Gottesgemeine (vgl. Apok. 1, 20) — nebst zwei Oelbäumen, rechts und links von dem Leuchter, welcher von denselben sein Oel empfängt. Die beiden *ἐλαῖαι* (LXX) neben der *λυχνία* bezeichnen „zwei Oelkinder, welche vor dem Herrn der ganzen Erde stehen" (LXX: *παρεστήκασι κυρίῳ πάσης τῆς γῆς*), nämlich die beiden von Gott gegebenen Schirmer und Pfleger der Theokratie Serubabel (V. 6 fl.) und den Hohenpriester Josua (vgl. 3, 1 fll.); das Symbol aber bildet ab, dass nur durch den Geist Gottes, nicht durch eigene Kraft der Menschen, die Herstellung des Gottesreireiches gewirkt werden könne (V. 6). Mit diesem Vorbild des Sach. stimmt Joh., indem er die beiden Zeugen Christi bezeichnet als *αἱ δύο ἐλαῖαι* und als *ἐνώπιον τοῦ κυρίου τῆς γῆς ἑστῶτες*. Der letztere Ausdruck — dessen harte Incorrectheit (*αἱ — ἑστῶτες*) durch die Beziehung auf die unter den Symbolen der *ἐλαῖαι* und *λυχνίαι* vorgestellten Personen erklärlich wird (vgl. 5, 13. *Winer*, S. 474) — bezeichnet so wenig wie die entsprechenden Worte bei Sach.

die beiden Zeugen als Vertreter der Kirche gegenüber der Welt (gegen *Ebrard*, welcher den אֲדוֹן כָּל־הָאָרֶץ als den persichen Weltherrscher und demgemäss an uns. St. den *κύριος τῆς γῆς* als „den Herrn dieser Welt“ versteht), sonals Diener Gottes (Apok. 8, 2; vgl. Jes. 6, 1), welcher hier deshalb der Herr der Welt genannt wird (vgl. dagegen V. 13), weil geltend gemacht werden soll, dass es der Allmächtige ist, welcher seine Diener in ihr Amt sendet und dieselben wider alle Feinde schützen (V. 5) und zum Schrecken der Feinde, der *κατοικοῦντες ἐπὶ τῆς γῆς* (V. 10 fl.), verherrlichen kann (vgl. *Beng.*). Abweichend von Sach. bezeichnet aber Joh. die beiden Zeugen nicht nur als zwei *ἐλαῖαι*, sondern auch als zwei *λυχνίαι*. Er nimmt also allerdings auch diese symbolische Vorstellung aus Sach. auf, giebt ihr aber eine andere Beziehung; denn weder von dem Gottesreiche an sich noch von einem Ausbau desselben durch die beiden Zeugen Christi ist hier die Rede, sondern von einem Gerichte über die „heilige Stadt,“ während dessen die beiden Zeugen Busse predigen, und zwar vergeblich (V. 7 fll.). Nicht einmal mit der Erhaltung des Tempels (V. 1, worin Viele irrig den Neubau der christlichen Kirche abgebildet finden) haben die beiden Zeugen etwas zu thun. Die Vorstellung der einen *λυχνία* im Sinne Sacharjas hat hier also keine Stelle. Aber Joh. fasst das Symbol der *λυχνίαι* in wesentlich derselben Bedeutung wie das der *ἐλαῖαι*, indem er, ganz im Sinne von Sach. 4, 6, abbildet, was eben vorher mit deutlichen Worten (*δώσω τοῖς μάρτ. μ. καὶ προφητεύσουσιν*) ausgesprochen war, dass nämlich die Wirksamkeit der beiden Zeugen auf dem göttlichen Geiste, nicht auf eigener Kraft, beruhen und deshalb eine wahrhaft prophetische sein werde. Joh. beschreibt also das prophetische Wesen der beiden Zeugen Christi als gleichartig jenen beiden Oelkindern bei Sach.; dass er aber nicht die Identität der Personen aussprechen, die beiden Zeugen nicht als Serubabel und Josua — welche dann als wiederkehrend gedacht werden müssten — bezeichnen will, geht theils aus der Abweichung von Sach., theils aus den übrigen Bestimmungen im Context (V. 3. V. 5 fll. S. zu V. 13) hervor. —

V. 5 f. Schilderung der wunderbaren Macht, mit welcher die beiden Zeugen ausgerüstet sind, um sich — bis dahin, dass sie ihr Zeugniss vollendet haben werden (vgl. V. 7 fll.) — ihrer Feinde zu erwehren und ihre göttliche Sendung zu beglaubigen. — Die einzelnen Züge der Schilderung, namentlich V. 6, sind aus der Geschichte des Elias

und des Moses entlehnt. Schon diese von allen Auslegern anerkannte Rücksicht auf die keineswegs allegorisch verstandenen Wunderthaten jener alten Propheten macht es von vorn herein höchst unwahrscheinlich, dass die Schilderung an uns. St. allegorisch gemeint sei; aber auch die einzelnen Aussagen des Textes verwahren sich selbst gegen die „geistliche“ Auffassung, wie sie von *Primas.* und *Beda* an bis auf *Hengstb.* und *Ebrard* geübt ist. — Ob bei V. 5 (πῦρ ἐκπορεύεται ἐκ τοῦ στόματος αὐτῶν κτλ.) eine Erinnerung an 2 Reg. 1, 10 fl., wo Elias Feuer *vom Himmel* ruft, welches seine Feinde verzehrt, vorliege (*Ew.*, *de Wette* u. A.), bleibt dahin gestellt; näher liegt die Vergleichung von Jer. 5, 14 (*Beng.*, *Hengstb.* u. A.), wobei aber die Verschiedenartigkeit beider Stellen nicht übersehen werden darf. Bei Jer. werden ausdrücklich die *Worte* Gottes genannt und wie sie in den Mund des Propheten gegeben sind mit Feuer verglichen; ähnlicherweise heisst es Sir. 48, 1: ἀνέστη Ἠλίας προφήτης ὡς πῦρ, καὶ ὁ λόγος αὐτοῦ ὡς λαμπὰς ἐκαίετο. An uns. St. aber ist nicht von dem *wie Feuer* aus dem Munde der Propheten kommenden *Worte Gottes* die Rede (gegen *Beda*, *N. de Lyra*, *Aret.*, *Par.*, *Calov*, *Hengstb.*, *Ebrard*; vgl. *Grot.*: preces illorum Dei iram excitant), sondern von Feuer, welches aus ihrem Munde hervorbricht. Was Jer. 5, 14 vergleichsweise gesagt ist, das erscheint hier — nach der Art wie oben 9, 17 — in furchtbarer Wirklichkeit; und dass die Worte πῦρ ἐκπορ. ἐκ τ. στόμ. αὐτ. nichts weniger als bildlich gemeint sind, folgt aus der sogleich in dem parallelen Satze beschriebenen *tödtlichen* (vgl. 9, 18) Wirkung, welche überdies durch das οὕτως ausdrücklich auf das Feuer zurückgeführt wird — denn dies οὕτως (vgl. Sir. 48, 3) besagt: dadurch, dass das Feuer aus ihrem Munde geht (*Ew.*, *Züll.*), und bezeichnet nicht die der Schuld des θέλειν ἀδικῆσαι entsprechende Strafe (*Beng.*, *de Wette*, *Hengstb.*). Wird aber das πῦρ bildlich verstanden, so muss bei dem ἀποκτανθῆναι daran gedacht werden, dass das Evangelium für die Ungläubigen ein Geruch des Todes zum Tode ist; dann muss auch das ἀδικῆσαι bildlich sein, nicht minder die ganze folgende Darstellung. Die Allegoristen sind darin auch meistens consequent, gelangen so aber zu den wunderlichsten Deutungen. In der Macht, den Himmel zu verschliessen, damit es nicht regne (V. 6), sind die beiden Zeugen dem Elias gleich (1 Reg. 17, 1); selbst die Zeitbestimmung trifft hier zu, indem die Tage ihrer prophetischen Wirksamkeit, während welcher es nicht regnen soll — über den die Zeit-

dauer ausdrückenden Accus. τὰς ἡμέρας τ. πρ. αὐτ. vgl. *Winer*, S. 205 — nach V. 3 mit den $3^1/_2$ Jahren, während welcher Elias den Himmel verschlossen hielt (Jac. 5, 17) übereinstimmen. Die weitere *Macht über die Wasser* (ἐπί. Vgl. 6, 8., wo der Acc. folgt), *sie zu verwandeln in Blut*, haben die beiden Zeugen gleich dem Moses (Exod. 7, 19); auch die letzten Worte καὶ πατάξαι τὴν γῆν ἐν πάσῃ πληγῇ κτλ. enthalten einen Rückblick auf die *Plagen*, mit welchen Moses Egypten *schlug* (vgl. Exod. 8, 2. 16 fll. 9, 15. 11, 1), wenn gleich den beiden Zeugen die unbeschränkte Macht beigelegt ist, *mit jeder Plage die Erde zu schlagen, so oft sie wollen*. Diese abschliessenden Worte lassen aber noch einmal auf das Bestimmteste erkennen, dass das Hervorkommen von Feuer aus dem Munde der Zeugen, das Verschliessen des Himmels und das Verwandeln der Wasser in Blut (vgl. auch 8, 8) lauter besondere *Plagen* sind, von der Art, wie sie Elias und Moses verhängt haben. Will man nicht 1 Reg. 17. Jac. 5, 17. Exod. 7 fll. allegorisch deuten, so wird man auch an uns. St. bei dem eigentlichen Sinne bleiben müssen, nicht aber herausbringen, dass den beiden Zeugen hier die potestas clavium (*Beda*) beigelegt sei, vermöge deren sie spiritualiter den Himmel verschliessen und den geistlichen Regen des Evangeliums zurückhalten (*N. de Lyra*, *Vitr.*, *Calov*, *Hengstb.*, *Ebrard*), aus dem Evangelio Blutvergiessen kommen lassen (*Vitr.*) oder — wenn die ὕδατα, die in Blut verwandelt werden, als die Wasser, aus denen das antichristliche Thier (d. h. das Pabstthum) aufsteigt, verstanden werden — die Kämpfe der Päbste und Gegenpäbste erregen können (vgl. *Calov*). Diese Art consequenter Allegoristik ist schon für *Grot.* bedenklich gewesen, welcher deshalb mit der vagen Erklärung: Nihil tam magnum — quod non a Deo impetrent entwischen will (S. zu V. 13). —

V. 7. ὅταν τελέσωσι) *wann sie vollendet haben werden*. Vgl. *Winer*, S. 275. — τὸ θηρίον τὸ ἀναβαῖνον ἐκ τῆς ἀβύσσου) Nur die höllische Art des Thiers ist hier daraus zu erkennen, dass es aus dem Abgrunde aufsteigt (vgl. 9, 1. 11), und sein bestimmt antichristliches Wesen weiter daraus, dass es wider die Zeugen Christi streiten (vgl. 13, 7), sie besiegen und tödten wird. Die genauere Erklärung über das Thier giebt Joh. selbst erst Kap. 13 und Kap. 17. Proleptisch (*de Wette* u. A.) ist die Erwähnung des Thiers an uns. St. allerdings insofern, als die concrete Vorstellung der antichristlichen Macht unter der bestimmten Gestalt des Thiers aus dem Abgrunde — welche durch den be-

stimmten Art. τὸ θηρ. als bekannt vorausgesetzt wird — erst aus Kap. 13. 17 hervorgeht; indessen ist theils die Idee des antichristlichen Wesens schon an uns. St. durch den ganzen Context, theils auch die Form der Vorstellung von dem Thiere aus dem Vorgange von Dan. 7 — wohin das Einschiebsel τὸ τέταρτον in Cod. A ausdrücklich zurückweist — einigermassen verständlich. —

V. 8—10. Wie die Tödtung der beiden Zeugen nicht eher geschehen durfte (vgl. zu dieser Idee das ἐδόθη αὐτῷ 13, 7), als bis sie ihre Sendung erfüllt hatten, so lässt der allmächtige Herr (vgl. V. 4) auch die Schmach an den Leichen derselben nur zu, um sie nachher desto mehr zu verherrlichen (V. 11). — τὸ πτῶμα αὐτῶν) Der Sing. (vgl. V. 9 den Plur.) ist collectivisch gedacht (*de Wette*): *das Gefallene derselben*, d. h. ihre Leichen. — ἐπὶ τῆς πλατείας τῆς πόλεως τῆς μεγάλης) Auf der Strasse, an der Stelle, wo sie öffentlich ihre μαρτυρία übend getödtet sind, bleiben sie unbestattet (vgl. V. 9) liegen — der schmachvollste Frevel selbst nach dem Gefühl der Heiden (vgl. *Winer*, RWB. I, 172 fl.), welche sich hier eben dadurch als Werkzeuge des Thiers aus dem Abgrunde darstellen, dass sie an den Zeugen Christi solchen Frevel üben (V. 9) und sich darüber freuen (V. 10). — Dass die *grosse Stadt* identisch mit der heiligen Stadt, wo der ναὸς τοῦ θεοῦ steht (V. 1 fl.), also keine andere als Jerusalem sei, erhellt schon aus dem Zusammenhange; ebenso unzweideutig wird dies V. 8 ausgesprochen, zuerst in der geistlichen Benennung derselben als Sodom und Egypten, dann besonders in den Worten ὅπου καὶ ὁ κύριος αὐτῶν ἐσταυρώθη. Die *geistliche* Benennung (καλ. πνευματικῶς) drückt, im Unterschiede von dem eigentlichen, historischen Namen, die geistliche Beschaffenheit der Stadt aus; die Zusammenstellung der beiden Namen Sodom und Egypten zeigt aber, dass es nicht auf specielle Beziehungen ankommt (gegen *Hengstb.*: Αἴγυπτος ziele auf die religiöse Corruption, Σόδομα auf die schlechten Sitten. Anderes bei *Vitr.* u. A.), sondern auf das, worin Sodom und Egypten wesentlich gleich sind, nämlich auf die völlige Feindschaft gegen den wahren Gott, seine Diener und sein Volk. Indem schon die alten Propheten Jerusalem geradezu Sodom (Jes. 1, 9 fl.) oder eine Schwester Sodoms (Ezech. 16, 48) nennen, wollen sie nicht sowohl bestimmte einzelne Sünden charakterisiren, als vielmehr die von Grund aus verkehrte Stellung des Volks zu seinem Gott bezeichnen. So wird hier die Stadt, in welcher die Zeugen Christi getödtet sind und unbestattet auf der Strasse

liegen, in welcher auch ihr Herr gekreuzigt ist, geistlicherweise mit den beiden antitheokratischen Namen bezeichnet, weil ihre antichristliche Feindschaft gegen den Herrn wie gegen seine Zeugen dargestellt werden soll (vgl. *Ewald*, *Bleek*, *de Wette*). Die pneumatische Benennung der Stadt giebt aber auch die contextmässige Antwort auf Frage an die Hand, warum die Stadt hier nicht wie V. 2 die heilige, sondern die *grosse* heisse. *Aret.*, *Calov* u. viele ältere Protestanten haben aus der Vergleichung von 16, 19. 18, 15 u. s. w. geschlossen, dass auch an uns. St. die grosse Stadt keine andere als Babel, d. h. das päbstliche Rom, sei. *Ebrard* und andere Allegoristen wollen aus dieser Bezeichnung wenigstens beweisen, dass nicht das wirkliche Jerusalem, sondern das allegorisch gemeinte, d. h. die verweltlichte Kirche, zu verstehen sei. Die Entgegnung *de Wette's*, dass Joh. die Stadt „nach ihrer Entweihung" nicht mehr die heilige nennen könne, und „sie doch als Hauptstadt, die eine grosse Bevölkerung (V. 13) und zugleich viele Heiden, Krieger und Andere einschloss, bezeichnen wollte," befriedigt namentlich in ihrem zweiten Theile nicht recht. Näher liegt der Grund, dass es unmöglich ist, die Stadt in einem Athem die heilige und Sodom und Egypten zu nennen, während das *τ. μεγάλης* in ähnlicher Weise wie bei der Stadt, welche Kap. 16 fll. den geistlichen Namen Babel führt, auf die Grösse und Macht der Stadt, als den nichtigen Grund ihrer gottlosen Sicherheit und hochmüthigen Feindschaft gegen den Herrn und seine zur Busse rufenden Zeugen, hinweist. — Dass die Schlussworte von V. 8 *ὅπου κτλ.* nicht als eine blosse Localnotiz aufgefasst werden dürfen, erinnert *Ebrard* mit Recht; daraus folgt aber nicht das Unmögliche, dass die Bedeutung des *πνευματικῶς* neben dem *καλεῖται* sich auch auf den Satz *ὅπου — ἐσταυρώθη* erstrecke — wie noch *Hengstb.* und *Ebrard* behaupten, indem sie gleich den alten protestantischen Allegoristen an die geistliche Kreuzigung des Herrn in der verweltlichten Kirche (im Pabstthum. *Calov* u. v. A.) denken, eine Auffassung, gegen welche schon der auf das bestimmte Factum der Kreuzigung weisende Aor. *ἐσταυρώθη* sich sträubt — sondern es ergiebt sich nur die Nothwendigkeit, die richtige Beziehung jenes Satzes im Pragmatismus des Contextes aufzusuchen. Wiederum zeigt der Text selbst diese an, theils durch das *καί* vor *ὁ κύρ. αὐτ.*, theils durch den Ausdurck *ὁ κύρ. αὐτῶν*. Beides gehört innerlich zusammen: wie die beiden Zeugen, so ist auch ihr Herr daselbst getödtet, gekreuzigt; die Diener haben dasselbe erlitten wie

ihr *) Herr (vgl. Matth. 10, 24 fll. Joh. 15, 20). Deshalb wird dies hervorgehoben, weil daraus erhellt, dass die antichristliche Feindschaft der grossen Stadt noch immer dieselbe geblieben ist; mit demselben Hasse, mit welchem sie dort vormals den Herrn an das Kreuz gebracht haben, tödten sie nun die beiden Zeugen, eben weil sie *seine* Zeugen sind. Aber noch in einer andern Hinsicht ist die Erinnerung an die Kreuzigung des Herrn bedeutungsvoll, nämlich in Beziehung auf das angekündigte Gericht. Denn noch in den Tagen desselben (vgl. V. 2 fll.) zeigt die Stadt an den Dienern des Herrn dieselbe unbussfertige Feindschaft, um welcher willen ihr der Herr selbst schon das Gericht angekündigt hat (vgl. Luc. 19, 41 fll.). — V. 9. Das Subj. zu *βλέπουσιν* liegt unmittelbar in dem partitivisch geformten Ausdruck *ἐκ τῶν λαῶν*, wobei ein *τινὲς* nicht zu ergänzen ist (gegen *Ebrard*). Gleicherweise partitivisch geformt ist das Subj. Joh. 16, 17., das Object Matth. 23, 34; im einfachen Gen. ohne *ἐκ* steht das partitivische Object z. B. 3, 9. — Aus Völkern, Stämmen u. s. w. (5, 9), Juden und Heiden (vgl. V. 2), sind dann viele in Jerusalem versammelt (*Beng.*, *de Wette* u. A.); diese sehen die Schmach (V. 8): *ἡμέρας τρεῖς καὶ ἥμισυ*, *drei und einen halben Tag lang* (Accus. der Dauer, wie V. 3). Die schematische Bedeutung dieser Zeitangabe kann man nur dann verkennen und hier eine bestimmte chronologische Wahrsagung finden, wenn man auch die Zeitbestimmungen V. 2. 3 buchstäblich fasst (*Beng.*), was denn freilich zu der weitern Ansicht von dem *allegorischen* Charakter und der Beziehung des Ganzen auf die antichristliche Periode am Ende der Welt schlecht genug passt. Die schematische Natur der 3½ Tage haben alle diejenigen richtig gefühlt, welche dabei nur an eine kurze Zeit gedacht haben (*Zeg.*, *Hengstb.* u. v. A.); dass aber gerade 3½ Tage genannt werden, kann man nicht aus der Erinnerung an die *drei* Tage, während welcher der Herr im Grabe gelegen (*C. a Lap,*, *Hengstb.*), erklären, auch nicht mit *Ewald:* diutius quam mortuum inhumatum relinqui fas est, imprimis si e terrarum natura mortuos ne putrescant citius humandos esse reputemus, sondern nur aus der Analogie der 3½ Jahre V. 2 f. (*de Wette;* vgl. auch *Hengstb.* und *Ebrard*, welcher Letztere aber darin mit *Beng.* u. A. zusammentrifft, dass auch er die Zeit des

*) Die Beziehung des *αὐτῶν* auf die Einwohner Jerusalems (*Ew.* II) ist sinnreich, aber verstösst gegen den Pragmatismus der Darstellung, welcher sich auch in der *Passiv*form *ἐσταυρώθη* bezeugt. —

Antichrists am Ende der Welt versteht, indem er die 1260 Tage V. 3, an deren Schluss die $3^1/_2$ Tage V. 9 fallen, als die Periode der Kirche von der Zerstörung Jerusalems bis zur Bekehrung Israels vor dem Weltende auffasst). — ἀφίουσι) Die Form, wie das ἤφιεν Marc. 1, 34. 11, 16, von dem Thema ἀφίω. Vgl. *Winer*, S. 74. — τεθῆναι εἰς μνῆμα) Vgl. Luc. 23, 53. 55. Matth. 27, 60. — Daraus, dass V. 10 gesagt ist: *die auf der Erde Wohnenden* freuen sich über sie (ἐπ᾽ αὐτοῖς, nämlich sofern die Zeugen getödtet sind und schmählich auf der Gasse daliegen), hat man gefolgert (*Calov, Vitr.* u. A.), dass nicht das wirkliche Jerusalem als Schauplatz zu denken sei, sondern die allegorisch so genannte grosse Stadt, das päbstliche Rom oder vielmehr das römische Pabstthum, welches wirklich über die ganze Erde reiche. Mit Unrecht; denn der wunderliche Versuch, auf diese Weise die ganze Masse aller auf Erden wohnenden Individuen als Zuschauer vorstellbar zu machen, würde dabei doch fehlschlagen. Es kommt aber bei dem Ausdrucke οἱ κατοικ. ἐπὶ τ. γ. gar nicht auf die numerische Masse, sondern auf den generischen Begriff an (vgl. 6, 10. 3, 10); die selbstverständliche Beschränkung auf die in der Stadt befindlichen κατοικοῦντες ἐπὶ τῆς γῆς (vgl. V. 9: ἐκ τῶν λαῶν κτλ.), als die Repräsentanten der gesammten Art, giebt der Text selbst, indem er die Freude derselben — welche sie mit gegenseitigen Geschenken, wie an einem Freudenfeste, bezeugen (vgl. Neh. 8, 10. 12. Esth. 9, 22. Vgl. *Winer*, RWB. I, 482) — begründet: ὅτι οὗτοι οἱ δύο προφῆται ἐβασάνισαν τοὺς κατοικοῦντας ἐπὶ τῆς γῆς. Der βασανισμός (9, 5) von Seiten der beiden prophetischen Zeugen — wobei durchaus nicht an die durch ihre Busspredigt erregte innerliche Pein (*Hengstb.*), sondern allein an die V. 5. 6 bezeichneten Plagen gedacht werden kann (*Beng.*, *Ew.*, *de Wette*) — war ja nur den in der Stadt befindlichen Feinden, welche eben als solche die ganze Art der Erdbewohner repräsentiren, fühlbar geworden. —

V. 11 f. Die Auferweckung und Himmelfahrt der beiden Zeugen. πνεῦμα ζωῆς) *ein Lebensgeist.* Vgl. Gen. 6, 17. 2, 7 (*Beng.* u. A.). Unrichtig *Hengstb.*: der Geist des Lebens. — ἐκ τοῦ θεοῦ) „unmittelbar, wunderbar“ (*Beng.*). — εἰσῆλθεν ἐν αὐτοῖς) *kam* (in sie und blieb) *in ihnen.* Vgl. Luc. 9, 46. *Winer*, S. 367. — καὶ ἔστησαν ἐπὶ τοὺς πόδας αὐτῶν) Je deutlicher dies als Zeichen der Wiederbelebung gemeint ist (vgl. 2 Reg. 13, 21. Ezech. 37, 10), und je bestimmter V. 12 gesagt ist ἀνέβησαν εἰς τ. οὐρ. ἐν τ. νεφ., um so weniger ist zu urgiren, dass hier der

Ausdruck *ἐγείρεσθαι* (oder *ἀνάστασις vermieden* sei (geg. *Ebrard*, welcher darin ein Anzeichen für die sinnbildliche Deutung findet). — *κ. φόβος μέγας κτλ.*) Zum Ausdruck vgl. Luc. 1, 12; zur Sache Matth. 27, 54. Die Auferweckung der Zeugen bewies, dass der Herr, in dessen Namen sie aufgetreten waren, Macht habe, die Schmach seiner Diener zu rächen. — *καὶ ἤκουσα*) Die — auch von *Ew.* II gebilligte — LA. *ἤκουσαν*, wobei dasselbe Subject wie in *ἀνέβησαν* zu verstehen sein würde, kann nicht durch die Vergleichung der ganz fremdartigen Stelle Joh. 5, 28 (*Hengstb.*) vertheidigt werden. Eine an die Zeugen gerichtete Rede würde nach der Weise von 6, 11 (vgl. auch 9, 4) bezeichnet sein. Das von *Beng.*, *Ew.* I, *de Wette* mit Recht gebilligte *καὶ ἤκουσα* ist ungleich passlicher; auch 6, 6. 9, 13 hört Joh. an Andere gerichtete Stimmen, deren Erfolg er dann schaut. Der Ruf *ἀνάβατε ὧδε* (vgl. 4, 1) findet sogleich, vor den Augen der Feinde, seine Erfüllung: *καὶ ἀνέβησαν κτλ.* In dieser endlichen Verherrlichung sind die beiden Zeugen weniger dem Elias (2 Reg. 2, 11), als ihrem Herrn selbst (vgl. insbes. zu dem *ἐν τῇ νεφέλῃ* Act. 1, 9) ähnlich, wie denn auch der Tod derselben mit seiner Kreuzigung ausdrücklich zusammengestellt war (V. 8). —

V. 13. Ein gleichzeitiges starkes Erdbeben zerstört den zehnten Theil der Stadt, tödtet 7000 Einwohner und wirkt so die Bekehrung der übrigen. — *ἐν ἐκείνῃ τῇ ὥρᾳ*) nämlich derjenigen, in welcher das V. 12 Berichtete geschah (*de Wette*). Mit der Verherrlichung der Zeugen fällt die Rache an ihren — und des Herrn — Feinden zusammen. — *σεισμὸς μέγας*) Dass das Erdbeben ebenso eigentlich gemeint sei, wie 6, 12 (vgl. auch Matth. 27, 51. 28, 2., wo ein ähnlicher innerer Zusammenhang des Erdbebens mit dem Tode und mit der Auferstehung des Herrn stattfindet), nicht aber irgend ein fürchterliches, erst aus der Erfüllung der Weissagung zu erkennendes Ereigniss (*Ebrard*), und dass überhaupt hier nichts Allegorisches gesagt werde, ergiebt sich aus der weitern Schilderung von der Wirkung des Erdbebens; der *zehnte* Theil der Stadt stürzte ein und 7000 Menschen (*ὀνόματα ἀνθρ.* Vgl. 3, 4) wurden getödtet (*ἀπεκτάνθησαν*, in demselben eigentlichen Sinne, wie bei andern Plagen; vgl. 6, 8. 8, 11. 9, 18). Will man die Zahlangaben für etwas Anderes nehmen, als für concrete Formen, welche durch eine gewisse Massbestimmung die Vorstellung einer verhältnissmässig geringen Beschädigung anschaulich machen (vgl. 6, 8. 8, 7 fll., wo der vierte oder

der dritte Theil von einer Plage betroffen wird. So *Ewald, de Wette, Lücke*), so muss man anfangen zu rathen. *Ebrard* will „die Zehntheilung der Stadt auf die Zehntheilung der vierten Weltmacht beziehen, über welche der Antichrist seine Herrschaft ausdehnen werde (Dan. 7, 24; vgl. Apok. 17, 12 f.).“ Aber indem durch diese willkührliche Herbeiziehung einer hier so fremdartigen Weissagung wie Kap. 17 die antichristliche Natur der *Zehn*zahl herausgebracht ist, bereitet der Text eine Verlegenheit, indem er die getödteten antichristlichen Menschen mit der *Sieben*zahl, einer Gotteszahl, bemisst. Hier jedoch hilft *Ebrard* durch die Vermuthung, dass diese Zahl auf „die Nachäffung der göttlichen Zahlenverhältnisse von Seiten des antichristlichen Reiches“ deuten möge. — *καὶ οἱ λοιποὶ κτλ.*) Bei diesem grossen Rest der Bewohner der Stadt ist also die göttliche Heimsuchung nicht vergeblich (vgl. dagegen 9, 20). — *ἔδωκαν δόξαν*) Character conversionis. 16, 9. Jer. 13, 16 (*Beng.*). — *τῷ θεῷ τοῦ οὐρανοῦ*) Der Ausdruck, aus den spätern Büchern des A. T. (Esr. 1, 2. Neh. 1, 4 f. Dan. 2, 18) stammend, findet sich im N. T. nur hier und 16, 11 (*de Wette*). Motivirt ist der Ausdruck an uns. St. durch V. 13 (vgl. *Beng.*). Ohne bestimmtere Beziehung erklärt *de Wette:* dem wahren höchsten Gott. Aber eben dadurch, dass Gott die beiden Zeugen in den Himmel hob, zeigt er sich als den Gott des Himmels. —

Für die Auffassung des ganzen Abschnitts V. 1—13 giebt der Text einen völlig sichern Standpunct dadurch, dass er *die heilige Stadt,* in welcher *der Tempel Gottes* steht und welche *von den Heiden zertreten werden soll* (V. 1. 2), mit den unzweideutigsten Worten als die Stadt, *in welcher Christus gekreuzigt ist* (V. 8), bezeichnet. Schon das V. 1. 2 Gesagte lässt nur an Jerusalem denken; die Worte V. 8 aber, *ὅπου — ἐσταυρώθη*, sind an sich selbst so einfach und haben ohnehin durch den historischen Aor. eine so unerschütterliche Festigkeit in ihrer Beziehung auf das bestimmte Factum der Kreuzigung des Herrn, dass keine Auslegung dem Texte entsprechen kann, welche die durch V. 8 und durch V. 1. 2 gegebene Norm verletzt. Und wenn auch die Schwierigkeiten der Auslegung von dem durch den Context gegebenen Standpuncte aus, namentlich was die beiden Zeugen (V. 3 fll.) und das Verhältniss von V. 13 und V. 1. 2 zu den Weissagungen des Herrn über die Zerstörung Jerusalems betrifft, noch grösser wären, als sie sind: ohne Zweifel kann nur auf dem von dem Texte selbst gewiesenen Wege die Lösung der Schwierigkeiten ge-

funden werden. Höchst charakteristisch für die Gewalt, mit welcher der Text namentlich durch V. 8 gegen die allegorische Deutung sich wehrt, sind die Zugeständnisse der Allegoristen selbst. *C. a Lap.* allegorisirt gleich den alten Protestanten; aber um dem Resultate der protestantischen Allegoristik, welche die grosse Stadt als das päbstliche Rom auffasste, sicher zu entgehn, erinnert er, dass V. 8 uns nur an Jerusalem, also in keiner Weise an Rom, denken lasse. *Hengstb.*, welcher das Ganze V. 1—13 allegorisch auf die verweltlichte Kirche deutet, eröffnet seine Bemerkungen zu V. 8 mit den Worten: „Die grosse Stadt ist Jerusalem.“ *Tinius* (die Off. Joh. — Allen verständlich gemacht. Leipz. 1839) weiss die allegorische Deutung auf Rom nicht besser zu schützen, als durch die Conjectur, dass die widerstrebenden Worte *ὅπου καὶ ὁ κύριος αὐτῶν ἐσταυρώθη eingeschoben* seien (vgl. *de Wette*).

Wird einmal durch Allegoristik der Weissagung der feste historische Grund und Boden, auf welchen sie selbst durch V. 8 und durch V. 1. 2 (vgl. Luc. 21, 24) sich stellt, entzogen, so ist jede Schranke, durch welche der Context selbst die Beziehung der Prophetie bestimmt, hinweggeräumt und eine eigentliche Widerlegung der willkührlichsten Ausdeutungen ist nicht mehr möglich. Wie will ein altprotestantischer oder ein moderner Allegorist beweisen, dass *N. de Lyra* falsch auslegt, indem er durch wesentlich gleichartige Allegoristik herausbringt, dass V. 1. 2 erfüllt sei, als Pabst Felix das Kirchweihfest einsetzte? Denn warum soll der *κάλαμος* nicht ebenso gut einen Sprengwedel als das Wort Gottes bedeuten können? Und wenn der *ναὸς τοῦ θεοῦ* die wahre Kirche bedeutet, warum können die für dieselbe auftretenden Zeugen nicht ebenso wohl Pabst Silverius und Patriarch Mennas sein (*N. de Lyra*), wie die testes veritatis, etwa die Waldenser, deren Zeugniss in Joh. Huss und Hieronymus von Prag, in Luther uud Melanchthon wieder auflebte (*Vitr.* u. v. A.)? Oder mit welchem exegetischen Grunde kann man beweisen, dass das Thier aus dem Abgrunde nicht der kaiserliche Feldherr Belisar (*N. de Lyra*), sondern der Pabst sei (*Aret.*, *Vitr.* u. A.)? Die modernen Allegoristen sind inconsequent, dass sie die speciellen Beziehungen, welche die allegoristische Deutung auf überraschende Weise früher zu finden wusste, nicht ausdrücklich angenommen haben *). Einig sind die modernen

*) Abgeschnitten sind diese alten Ausdeutungen durchaus nicht. Mitunter treten sie ausdrücklich wieder hervor. So sagt *Rinck* (S.

Allegoristen mit den alten in der Grundansicht von allen entscheidenden Momenten der ganzen Weissagung: dass der Tempel Gottes, welcher gemessen wird, die wahre Kirche bedeute, welche erhalten werden solle, während der Vorhof und die den Heiden gegebene Stadt die schlechten Christen sind; dass die beiden Zeugen Christi, ihr Amt, ihre Wunderkräfte, ihr Leiden, ihr Tod, ihre Auferweckung und Himmelfahrt „geistlich" zu verstehen seien; endlich dass das Erdbeben V. 13 und dessen Wirkung auf bildliche Weise eine Heimsuchung der entarteten Kirche darstelle. *Ebrard* denkt bei dem Erdbeben sogar an ein specielles Factum, das man nur vor der Erfüllung der Weissagung nicht genauer bestimmen könne. In der „geistlichen" Grundanschauung stimmen auch katholische Allegoristen wie *C. a Lap.*, *Stern* u. A. mit *Par.*, *Vitr.*, *Calov*, *Hengstb.*, *Ebrard* zusammen. Die Differenzen kommen sofort mit den genauern Bestimmungen, in denen aber, wenn einmal der vom Contexte selbst bezeichnete Standpunct verlassen und der Weg der Allegoristik betreten ist, die alten Protestanten richtiger verfahren. Die ganze Schilderung der beiden Zeugen ist so durch und durch persönlich, dass es textgemässer ist, an die doctores ecclesiae (*Calov*, *Vitr.* u. A.), als an das „Zeugenamt" (*Hengstb.*) oder gar nur an die zeugenden „Potenzen," Gesetz und Evangelium (*Ebrard*), zu denken. Die Tödtung, das Nichtbegraben, die Auferweckung der Zeugen zielt eher auf die Martyrien von Savonarola und Huss und die Wiedererweckung solcher Zeugen in Luther und den übrigen Reformatoren (*Par.*, *Vitr.*, *Calov* u. A.), als darauf, dass Gesetz und Evangelium „mundtodt" gemacht und wieder zur Geltung gebracht werden (*Ebrard*). Nimmt man dazu die scheinbar so genau zutreffenden Zahlangaben im Sinne der Alten *), so können sie wenigstens durch die naive Zuversichtlichkeit ihrer Con-

47): „Auch Constanz ist ein Theil jener grossen Stadt." – Den consequenten Rückschritt in die altprotestantische Allegoristik hat *Gräber* wieder gewagt. —

*) Die 1260 Tage nehmen die Alten (Nostrates fere omnes. *Calov*) gleich 1260 Jahren. *Calov* rechnet dieselben von der Zeit Leo's d. Gr. bis etwa zum Jahre 1700, in welches also ein Hauptereigniss zum Sturze der entarteten, d. h. der römischen, Kirche fallen müsste. *Coccejus* rechnet vom Ende des 3. Jahrh. bis zum Passauer Vertrage 1552. — *Gravius* (b. *Calov*) hält an $3^1/_2$ Jahren fest, die er vom J. 1625 an, in welchem die Papisten triumphirt, bis zum Erscheinen Gustav Adolphs zählt. *Brightman* versteht die $3^1/_2$ Jahre, welche die auf dem Tridentinischen Concil versammelten Papisten gebraucht hätten, um das A. u. N. Test. (die beiden Zeugen) abzuthun. — Der

sequenz ansprechen, während die modernen Allegoristen durch die Zaghaftigkeit, mit welcher sie nur vage Allgemeinheiten zu Tage bringen, ihre eigene Unsicherheit und Schwäche verrathen.

Von dieser letzthin aus einem magischen Weissagungsbegriffe entsprossenen Allegoristik unterscheidet sich diejenige, welche im Interesse eines rationalistischen Begriffs von biblischer Prophetie erfunden ist, allerdings sehr stark in den gewonnenen Resultaten, aber durchaus nicht in der exegetischen Art und Methode an sich. Dabei hat diese Gruppe von Auslegern (*Grot.*, *Wetst.*, *Herd.*, *Eichh.*, *Heinr.* u. A.), den grossen Vorzug, dass sie an der textgemässen Beziehung auf Jerusalem festhält. *Grot.*, welcher die Zerstörung der Stadt durch Titus schon in den vorhergehenden Visionen gefunden hat, bezieht Kap. 11 auf die Zeit Hadrians, welcher einen Tempel des Jupiter in der Stadt baute — auf dem *nicht* gemessenen Platze; denn den freilich auch schon zerstörten Tempel muss Joh. messen: quia Deus id *spatium* ob memoriam veteris sanctimoniae erat servaturus a gentibus. — Die beiden Zeugen sind duo conventus Christianorum, eine hebräisch und eine griechisch redende Gemeine zu Jerusalem, das Thier V. 7 ist Barkochba, V. 13 schildert den Untergang seiner Partei in der Stadt, wogegen V. 15 fll. die Unterdrückung derselben ausserhalb der Stadt darstellt. Nach *Eichh.* bezeichnet der *ναὸς τοῦ θεοῦ* V. 1 den cultum unius Dei, welcher erhalten werden soll, wenn auch die *αὐλή*, d. h. cerimoniarum pompa, bei der bevorstehenden Zerstörung der Stadt durch Titus (V. 15 fll. geschildert), aufgegeben wird. Die beiden Zeugen sind die von den Zeloten (*τοῖς ἔθνεσιν*. V. 2. So auch *Herder*) ermordeten Hohenpriester Ananus und Jesus (vgl. *Joseph.* B. J. IV, 2 sqq.); das Erdbeben ist eine Mordscene durch die Zeloten ausgeführt, und die Worte: *κ. οἱ λοιποὶ κτλ.* erklärt er: boni Hierosolymorum cives eam (stragem) forti animo tolerant, hoc praeterea professi, non Deo inscio sed eo permittente editam eam fuisse. —

Die Nothwendigkeit der allegorischen Auslegung hat *Hengstb.* ausführlich zu erweisen gesucht (vgl. gegen ihn *Lücke*, S. 825 fll. und dazu *Bleek*, Stud. u. Krit. 1855. S.

---

zehnte Theil der Stadt, d. h. des Pabstthums, welcher V. 13 einstürzt, ist nach *Coccej.* das protestantisch gewordene Frankreich; die 7000 Erschlagenen sind die sieben von Spanien abfallenden Provinzen. Neuerlichst hat *Gräber* dergleichen Spielereien wieder versucht. Das Ende der 1260 Tage, d. h. Jahre, erwartete er im J. 1859; dann werde die Türkenherrschaft in Jerusalem zu Ende sein. —

215 fll.). Gegen die von *Bleek*, *Ewald*, *Lücke* und *de Wette* vertretene Grundanschauung, dass Kap. 11 sich auf die noch zukünftige Zerstörung Jerusalems beziehe — wobei jene Ausleger einerseits die Congruenz mit den betreffenden Reden des Herrn geltend machen (vgl. V. 2. *πατήσουσιν* mit Luc. 21, 24), andererseits die Differenz, dass nach uns. St. der eigentliche *ναός* erhalten bleiben und überhaupt das Gericht (vgl. V. 13) ein weit milderes sein werde als Luc. 21. Matth. 24 gesagt sei, aus dem patriotischen Gefühl des Joh. erklären, welcher es nicht habe fassen mögen, dass die ganze heilige Stadt sammt der eigentlichen Hütte Gottes den Heiden preisgegeben werden solle — bemerkt *Hengstb.*: „Auf dem Gebiete der heil. Schrift ist jener Pseudopatriotismus, jene Affenliebe für das eigene Volk nirgends zu Hause." Dies ist insofern ganz unzutreffend, als Patriotismus und Pseudopatriotismus zwei sehr verschiedene Dinge sind. Moses, Jeremias, alle Propheten haben als ächte Patrioten ein heiliges Mitleid gehabt mit ihrem Volk. Paulus hebt Rom. 9, 3 ausdrücklich das patriotische Moment seines dortigen Wunsches hervor. Ja, die Bitterkeit des von Joh. verschlungenen Büchleins (10, 9 fll.) hat *Hengstb.* selbst unter Vergleichung von Ezech. 3, 14 aus dem traurigen Inhalte der zu verkündigenden Weissagung erklärt. Wenn es aber den alten Propheten bitter war, ihrem eigenen Volke die göttlichen Gerichte zu verkündigen, so zeugt das nicht allein von ihrer heiligen patriotischen Liebe, sondern giebt ausserdem zu erkennen, wie sehr das ganze prophetische Wesen ein tief sittliches, nicht ein magisch überwältigendes, die sittliche Persönlichkeit des Propheten verzehrendes war. So auch bei Joh. Wenn die Weissagung Kap. 11, 1—13 nach V. 1. 2. 8 unzweifelhaft auf das wirkliche Jerusalem geht, so kann man in der Bitterkeit (10, 9 f.), mit welcher das bevorstehende Gericht V. 2. 13 den weissagenden Propheten erfüllt, den ächten Patriotismus nicht verkennen. Ungenügend ist es aber allerdings, wenn der Abstand der Weissagung 11, 1—13 von der entsprechenden Grundweissagung des Herrn (Matth. 24. Luc. 21) allein aus dem Patriotismus des Joh. erklärt werden soll (gegen *Lücke* u. A.); während noch verkehrter *Hengstb.* nach der entgegengesetzten Seite hin ausschreitet, indem er den Joh. dadurch vor jedem Pseudopatriotismus zu bewahren sucht, dass er ihm die Ansicht aufbürdet, das wirkliche Judenthum sei die Satansgemeine. Zu diesem Missverständniss (vgl. 2, 9) lässt sich *Hengstb.* verleiten durch den Eifer, mit welchem er nicht sowohl der Anschau-

ung *Lücke's* u. A., als vielmehr der *Baur*schen Ansicht von dem crassen Judaismus der Apok. entgegentritt. Es ist aber im hohen Grade ungerecht, die *Lücke*'sche und die *Baur*'sche *) Anschauungsweise gleich zu beurtheilen. Gerade durch den falschen Antijudaismus, welchen *Hengstb.* dem Joh. zuschreibt, bricht er seinem scheinbar bedeutendsten Argumente für die allegorische Auslegung die Spitze ab. Er sagt: Joh. gebrauche *überall* das Jüdische nur als Symbol und Darstellungsform für das Christliche; so bezeichne auch V. 1 der Tempel die christliche Kirche, V. 8 Jerusalem die entartete Christengemeine im Ganzen. Dies ist ein ebenso unrichtiger exegetischer Kanon, wie der zu 8, 10 u. ähnl. St. aufgestellte, dass ein Stern überall einen Herrscher bedeute. Muss es doch schon von vorn herein unmöglich erscheinen, dass Joh., wenn er das factische Judenthum, Tempel, heilige Stadt u. s. w., ohne weiteres als Satansgemeine ansieht, diese Satansgemeine mit ihren Institutionen als Symbol der wahren Gemeine Christi gebrauchen sollte. Aber *Hengstb.* thut dem Joh. das schreiendste Unrecht. Die Juden, welche sich selbst nur so nennen, aber des Satans Synagoge sind, unterscheidet er gründlich — im Sinne von Rom. 9, 6 — von denen, die es wirklich sind. Zu den Letztern gehören die Versiegelten *aus Israel* (Kap. 7), im Unterschiede von denen aus den Heiden. Ist 7, 4 fll. der Name Israel ein *Symbol* der christlichen Kirche? Und sind dort die Stammesnamen *Symbole* christlicher Gemeinschaften? *Hengstb.* meint, namentlich 14, 1 fll. sei die constante Symbolik des Jüdischen unverkennbar, indem dort der Berg Zion nur symbolisch verstanden werden könne. Das ist entschieden unrichtig; vielmehr die visionäre Localität, wo Christus mit seinen Schaaren erschaut wird, ist der wirkliche Berg Zion, der als visionäre Localität ebenso wenig *allegorisch* gemeint ist, als 4, 1 der Himmel, 4, 6 der Thron Gottes, 11, 15. 12, 1 der Himmel, 12, 18 das Meeresufer u. s. w. Wenn aber *Hengstb.* sich auf 20, 9 beruft, um zu beweisen, dass 11, 1. 2 die „heilige Stadt" allegorisch zu verstehen sei, so thut er etwas Ungeschicktes, weil die ganze Darstellung Kap. 20, welche über den historischen Gesichtskreis hinausreicht, mit der Weissagung

---

*) Vgl. auch *Volkmar*: Der judaistische Seher habe sich in seiner Hoffnung für Jerus. und das Volk der Juden völlig getäuscht. Luc. 21, 24 aber sei, unter Anschluss an den Ausdruck in der Apok., die trotz derselben eingetretene gänzliche Zerstörung der Stadt als Weissagung Christo in den Mund gelegt. —

11, 1—13, welche ausdrücklich (V. 8. V. 1. 2) ihre historische Beziehung anzeigt, gar nicht in Parallele gesetzt werden darf. — Gegen die nicht allegorische Erklärung sagt *Hengstb.* ferner: dass „man nicht einsehe, wie eine Verkündigung der zukünftigen Schicksale des jüdischen Jerusalems — gerade an diese Stelle kommen sollte, eingeklemmt zwischen die sechste und siebte Posaune, das zweite und dritte Wehe, die es nur mit der Weltmacht zu thun haben.“ Die Antwort wird sich alsbald ergeben, und zwar nicht allein aus dem planvollen Fortschritt der apokalyptischen Visionen an sich — welchen *Hengstb.* durch die contextwidrige Ansicht verwirrt, dass 11, 1—13 *zwischen* dem zweiten und dem dritten Wehe sich befinde, während das hier Gesagte vielmehr in das zweite Wehe gehört (V. 14. Vgl. die Vorbemerkung zu Kap. 10) — sondern auch, was gleich entscheidend ist, in vollster Uebereinstimmung mit der Grundweissagung des Herrn. — Wenn ferner *Hengstb.* urtheilt, dass nur für die allegorische Auslegung die Stellung der beiden Zeugen begreiflich sei, so ist einestheils zu entgegnen, dass die allegorisirende Verwischung der bestimmten, auf Persönlichkeiten deutenden Züge (s. zu V. 13 fll.) dem Texte schlecht entspricht, anderntheils muss die nichtallegorische Auslegung die Schwierigkeiten, so wie sie der Text bietet, hinnehmen und die Lösung versuchen. — Endlich *) erinnert *Hengstb.* an das Zeugniss des *Irenäus*, welches die Abfassung der Apok. in die Zeit nach der Zerstörung Jerusalems setzt, mithin dem Ausleger verwehren soll, bei V. 1 fll. das Bestehen des Tempels und der Stadt anzunehmen und die Zerstörung als zukünftig zu denken. *Lücke* (S. 831), welcher mit vollstem Rechte das Selbstzeugniss der Apok. über das Zeugniss auch des *Irenäus* setzt und dem Exegeten die vor allen Dingen durch den Text gebundene Freiheit vindicirt, erkennt die Möglichkeit an, dass Joh., falls er nach der Zerstörung der Stadt schrieb, durch eine gewisse Fiction dies Factum als zukünftig habe darstellen können. Also die Darstellung (V. 2: πατήσουσιν) würde jedenfalls futurisch sein und auf die Zerstörung der Stadt hinsehn. Aber mit Recht leugnet

*) Die übrigen Bemerkungen *Hengstb.'s*, dass das Thier V. 7 es nach 13, 7. 8 nicht mit dem jüdischen Jerusalem zu thun habe, sondern mit den Heiligen, und dass nur die allegorische Auslegung zeige, dass die Weissagung uns angehe, erledigen sich von selbst. Das Thier thut etwas Antichristliches, indem es Christi Zeugen tödtet, und alles Biblische geht uns an. Sollen wir etwa Luc. 19, 41 fll. allegorisch deuten, damit das dort Geschriebene uns angehe? —

Bleek selbst die Möglichkeit, unsere Stelle nach Massgabe jener ohnehin ganz zwecklosen Fiction aufzufassen. —

Die nächste, aus dem Wortlaute des Textes selbst sich ergebende Norm für die richtige Auslegung ist schon den Allegoristen gegenüber geltend gemacht, nämlich die Beziehung auf Jerusalem (V. 8. V. 1. 2), und zwar auf das dieser Stadt bevorstehende Gericht (V. 2: *πατήσουσιν*). Eine andere nicht minder bedeutende Norm, auf welche auch die Ausdrucksweise V. 2 (*ἐδ. τοῖς ἔθνεσιν — πατήσουσιν*) durch ihren Gleichlaut mit Luc. 21, 24 hinweist, giebt die wesentliche Uebereinstimmung unserer Weissagung mit der Grundweissagung des Herrn (Luc. 21. Matth. 24). Denn gleichwie der Herr selbst das Endgericht mit dem Gerichte über Jerusalem in innern Zusammenhang setzt — so sehr, dass scheinbar selbst ein äusserer, chronologischer Zusammenhang ausgesprochen ist — ebenso weissagt Joh. die schliessliche Vollendung (welche in dem siebten Posaunengesichte 11, 15 fll. dargestellt wird) in der Weise, dass er mit dem Gerichte über Jerusalem 11, 1—13 anhebt. Nach 10, 7 fll. soll er nun die Vollendung des Geheimnisses Gottes verkündigen. Die Vollendung selbst wird, wie auch 10, 7 ausdrücklich gesagt ist, erst in der Zeit der siebten Posaune (11, 15 fll.), in welche auch das dritte Wehe fällt (vgl. 11, 14), kommen; aber die dem Joh. befohlene Verkündigung beginnt doch nicht erst mit 11, 15., sondern schon 11, 1. Und was hier (V. 1—13) geweissagt ist, gehört mit in das zweite Wehe (V. 14), steht also mit dem dritten, bald kommenden Wehe in dem Zusammenhange der Reihenfolge.

Niemand würde darauf verfallen sein, in V. 1—13 die aus dem Wortlaut und aus der Analogie mit den eschatologischen Reden des Herrn sich ergebende Beziehung auf die bevorstehende Zerstörung Jerusalems zu leugnen und, um dies zu können, zur allegorischen Erklärung seine Zuflucht genommen haben, wenn nicht auf der andern Seite die Weissagung des Joh. von jener Grundweissagung abwiche und das Factum der Zerstörung in der Wirklichkeit so ausgefallen wäre, wie der Herr, nicht aber wie hier Joh. geweissagt hat. Aber gerade die letztere Schwierigkeit bringt die Lösung mit sich; denn aus den eigenthümlichen Abweichungen von Matth. 24. Luc. 21 geht hervor, dass Joh. bei seiner Weissagung über Jerusalem eine ganz andere Absicht hat, als der Herr, und deshalb seine prophetische Schilderung des bevorstehenden Gerichtsacts in ein eigenthümliches Licht stellt und mit andern Zügen malt.

Der Herr verkündigt einfach das bestimmte Factum der Zerstörung der Stadt (vgl. auch Luc. 19, 41 fll.); er nennt Judäa und Jerusalem, und schildert, wie die heidnischen Feinde um die Stadt eine Wagenburg schlagen, dieselbe erobern und keinen Stein auf dem andern lassen werden, eine Zerstörung, welche den geschändeten Tempel nicht weniger als die ganze Stadt betrifft. Nach der Schilderung des Joh. wird nur eine Zeit lang, während der schon aus Daniel bekannten 3½ Jahre der Bedrängniss, die Stadt und der Vorhof von den Heiden zertreten; der eigentliche Tempel wird vor aller Schmach und Verwüstung bewahrt. Während der Zeit treten als Bussprediger die beiden Zeugen Christi auf, welche ihrem Wesen und Amt — nicht ihrer individuellen Persönlichkeit — nach die beiden Oelbäume *und Leuchter* (Oelkinder) sind, von denen Sach. geredet hat (V. 4); es sind Moses und Elias (V. 5 fl. Vgl. Matth. 17, 1 fll. *de Wette*, *Lücke*, *Ew.* II u. A.) — nicht Henoch und Elias (*Stern*, *Ew.* I. Schon *Beda* weist diese bei den Kirchenvätern *) verbreitete Ansicht ab), welche als prophetische Bussprediger in derselben Weise wiederkehrend gedacht sind, wie in der Erscheinung Johannes des Täufers Elias wiedergekehrt ist (vgl. Matth. 17, 12. Luc. 1, 17). Dieselben werden aber getödtet, und zwar von dem Thiere aus dem Abgrund, dessen Erwähnung an dieser Stelle — da es eigentlich erst in die siebte Posaune gehört — einen wichtigen Fingerzeig zur Auffassung des idealen Standpunctes giebt, von welchem aus Joh. auf das bevorstehende Gericht über Jerusalem im Zusammenhange mit der vollen Schlussentwickelung hinsieht. Nicht minder bedeutungsvoll ist die Feindschaft, welche die in der Stadt anwesenden Heiden — an welche bei dem Ausdrucke *οἱ κατοικοῦντες ἐπὶ τῆς γῆς* so vorwiegend zu denken ist, dass die Rücksicht auf die ungläubigen Juden ganz in den Hintergrund tritt — noch an den Leichen der ermordeten Zeugen Christi beweisen. Endlich ist es im Vergleich mit der Grundweissagung des Herrn significant für die verschiedenartige Anschauungsweise des Joh., dass hier ein Erdbeben, nach Art der vorläufigen in den Siegel- und Posaunenge-

*) Eine interessante Beziehung auf uns. St. findet sich im Evang. Nicodemi P. II. (Desc. Chr. ad inf. c 9), wo Henoch von sich und Elias sagt: *μέλλομεν ζῆσαι μέχρι τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος· τότε δὲ μέλλομεν ἀποσταλῆναι παρὰ θεοῦ ἐπὶ τῷ ἀντιστῆναι τῷ ἀντιχρίστῳ καὶ ἀποκτανθῆναι παρ᾽ αὐτοῦ, καὶ μετὰ τρεῖς ἡμέρας ἀναστῆναι καὶ ἐν νεφέλαις ἁρπαγῆναι πρὸς τὴν τοῦ κυρίου ὑπάντησιν.* Evang. apocr. ed. *Tischendorf.* Lips. 1853. p. 309. —

sichten geschilderten Plagen, die Stadt heimsucht, einen Theil derselben zerstört und die überlebenden Einwohner zur Busse bringt, im Gegensatz zu den bei der heidnischen Welt fruchtlos bleibenden Plagen (vgl. 9, 20. 16, 9), weshalb denn auch die siebte Posaune den völligen Untergang der antichristlichen Welt bringt. Während also der Herr selbst das reale Factum der Zerstörung Jerusalems weissagt, bildet dasselbe bevorstehende Factum allerdings auch für Joh. den realen Zielpunct seiner Weissagung, stimmt er auch noch darin mit der Grundweissagung des Herrn, dass er gleicherweise den innern Zusammenhang zwischen jenem einzelnen Gerichtsacte über Jerus. uud dem vollen Endgerichte fest hält; im Uebrigen aber ist die Weissagung des Joh. idealer Art, so dass man weder die reale Erfüllung der einzelnen Aussprüche suchen, noch um die Incongruenz zwischen den Worten der Weissagung und den Thatsachen bei der Zerstörung der Stadt zu verdecken, sich in die allegorische Auslegungsweise flüchten darf. Bei Joh. steht das Gericht über die Stadt, welches nicht mehr durch die zertretenden Heiden (V. 2) als durch das Erdbeben (V. 13) gebracht wird, in der Entwickelung bis zur schliesslichen Vollendung des Geheimnisses Gottes hin als ein Hauptglied in der Kette der vorläufigen Plagen, wie es denn auch einen Theil des zweiten Wehe bildet. Aber auf diesem Standpuncte kann die heilige Stadt nicht in demselben Lichte erscheinen, wie die heidnische, von Grund aus antichristliche Weltmacht, sondern ähnlicherweise wie die Versiegelten Gottes eben als solche von gewissen Plagen nicht berührt werden können (vgl. 9, 4), wird der eigentliche Tempel, als die Offenbarungsstätte Gottes, vor dem Fusse der Heiden bewahrt, während die Stadt, in welcher die Zeugen Christi gleich ihrem Herrn getödtet sind, dem Strafgerichte verfällt. Aber auch dieses unterscheidet sich von dem völligen Gerichte über Babel dadurch, dass die Plage (das Erdbeben) als eine heilsame Läuterung wirkt, indem nur die antichristlichen Theile vertilgt werden, der Rest Israels aber sich bekehrt und erhalten bleibt (vgl. Jes. 37, 31 f. Rom. 9, 27 fll. 11, 7). Man muss also urtheilen, nicht dass Joh. V. 1—13 *allegorisire*, indem er unter den jüdischen Symbolen die künftigen Geschicke der christlichen Kirche darstelle, sondern dass er *idealisire*, indem er die bevorstehende Zerstörung Jerusalems nicht nach den factischen Umständen vorher verkündigen will, sondern nach ihrem innern Zusammenhange mit der schliesslichen Vollendung des Geheimnisses Gottes (vgl. 10, 7) und entspre-

chend der Hoffnung, welche das alttestamentliche Gottesvolk im Gegensatze zu der heidnischen Weltmacht, zu „Babel," bleibend hat, prophetisch darstellen will. In dies ideale Weissagungsbild gehört auch der gleichartige Zug V. 4 fll. Joh. meint nicht, dass Moses und Elias wirklich selbst wiederkommen werden; deshalb nennt er sie auch nicht; sondern mit den aus den Worten des Sach. wie aus der Geschichte des Moses und des Elias entlehnten Farben malt er das ideale Bild der beiden prophet. Bussprediger, welche in der Art, im Geiste und in der Kraft des M. und des E. wirken sollen. Darum ist weder nach einer besondern „Bedeutung" noch nach einer besondern „Erfüllung" des hier Gesagten zu fragen. Vgl. Einl. S. 48.

V. 15—19. Auf den Schall der *siebten* Posaune, welche (vgl. 10, 7) das herrliche Ende bringen wird, ertönen im Himmel Lobgesänge, welche jene Vollendung als schon geschehen preisen (V. 15—18). Durch die Oeffnung des himmlischen Tempels Gottes wird die in demselben befindliche Bundeslade sichtbar, und es geschehen Blitze und andere Zeichen (welche auf die zur wirklichen Vollendung des Geheimnisses Gottes gehörigen Gerichte hindeuten). —

V. 15. ἐγένοντο φωναὶ μεγ. κτλ.) Wem diese Stimmen gehörten, ist weder zu fragen noch zu antworten. *Ewald* will sie den vier Thieren (4, 8) zuschreiben; *de Wette* denkt an die Engel, *Beng.* an die verschiedenen Himmelsbürger, Engel und Menschen. *Hengstb.* will beweisen, dass die unzählbaren Schaaren 7, 9 fll. zu verstehen seien. Dies ist unrichtig, weil die Schaaren, welche Joh. dort proleptischer Weise im Himmel schaut, dem fortschreitenden Gange der Visionen entsprechend noch nicht 11, 15., sondern erst 15, 2 fll. (vgl. 19, 1 fll.), wirklich im Himmel sind. Auch bei V. 15—19 verkennt *Hengstb.* die von *C. a Lap.*, *Beng.*, *Ew.*, *de Wette* u. A. richtig verstandene proleptische Beziehung, indem er den ganzen Inhalt der siebten Posaune (das dritte Wehe) mit V. 19 wirklich erschöpft findet. Noch verkehrter beschränkt *Ebrard* die siebte Posaune auf V. 15—18 (S. zu V. 19). — ἐν τῷ οὐρανῷ) wo Joh. noch ist (vgl. 10, 1), nicht: wohin der Seherblick sich zurückwendet (*de Wette*). — λέγοντες) Vgl. 4, 8. 5, 13. — ἡ βασιλεία τοῦ κόσμου) Die königliche Herrschaft über die Welt (*Beng.*, *de Wette*, *Hengstb.* u. A.). Statt des Gen. obj. folgt 17, 18 ἐπί. Vgl. auch 1, 6. 12, 10. Das sogleich folgende καὶ βασιλεύσει setzt nicht nur den activischen Begriff von ἡ βασιλεία, sondern auch diese LA. voraus. Falsch *Luther*, nach der — von *Ew.* II vertheidigten — Var.

ἐγένοντο αἱ βασιλεῖαι: die Reiche dieser Welt. — Das Proleptische in dem Gesange der himmlischen Stimmen liegt darin, dass sie sofort nach dem Erschallen der Posaune, ehe noch irgend etwas von dem wirklich geschehn ist, was nachher mit ähnlichen Lobgesängen gefeiert wird (vgl. 19, 1 fll.), sagen: *ἐγένετο ἡ βασ. κτλ.* (vgl. V. 17 f.: *εἴληφας — ἐβασίλευσας — ἦλθεν*). In der Wirklichkeit *ist* die Herrschaft über die Welt erst dann Gottes und seines Gesalbten *geworden,* wenn durch die bis Kap. 18, ja in anderer Hinsicht bis 20, 10 hin, geschilderten Zorngerichte alle widergöttlichen und antichristlichen Gewalten, welche noch durch ihre Rebellion (*Beng.*) gegen den alleinigen König und Herrn gewissermassen einen Theil seiner *βασιλεία* usurpirt haben, aus ihrer angemassten Herrschaft thatsächlich verdrängt sind. Die innere Berechtigung der Prolepsis - welche *Hengstb.* nur bei V. 15—18 im Verhältniss zu V. 19, wo er das Endgericht selbst findet, anerkennt — liegt darin, dass die siebte Posaune schon wirklich erschollen ist, diejenige also, aus welcher unfehlbar die wirkliche Vollendung des Geheimnisses Gottes hervorgehn wird (*Beng., de Wette* u. A.). Wenn aber auch erst eine besondere Reihe weiterer Gesichte bis zu jenem letzten Ende hinführt, so hat doch nach dem Erschallen der siebten Posaune die vorausblickende Feier jenes herrlichen Endes zumal in dem Munde der Himmelsbewohner ihr volles Recht und ihre schöne Bedeutung, wobei aber die Erinnerung an die Erlösung, als an die eigentliche Wurzel der hier gefeierten Thatsache (*Hengstb.*), ganz fern liegt. — *τοῦ κυρίου ἡμῶν καὶ τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ*) Nicht allein der Ausdruck (vgl. 12, 10. Act. 4, 26), sondern auch die Idee weist auf Ps. 2, 2 zurück; denn der Gesalbte des Herrn heisst der Sohn Gottes wegen der *βασιλεία,* welche von den Völkern (vgl. V. 18) und von den antichristlichen Mächten überhaupt wohl angegriffen wird, aber doch nur ihnen selbst zum Verderben. — Das *ἡμῶν* bei *τ. κυρίου* giebt nicht die hier an sich selbst fremdartige Vorstellung von der Mitherrschaft der Heiligen (*Hengstb.*), sondern entspricht, wie auch 12, 10. 19, 1. 5. 6, der Freude derer, welche eben *ihren* Herrn und Gott, dem *sie selbst* dienen, nun in seiner siegreichen Herrschaft über die gerichtete Welt anschauen. — *κ. βασιλεύσει εἰς τοὺς αἰῶνας τ. αἰών.*). Denn es wird nach der Ueberwindung aller gottwidrigen Mächte kein neuer Feind sich erheben können. Das Subj. zu *βασιλεύσει* ist *ὁ κύριος ἡμῶν* (nach V. 17: *κύριος ὁ θεὸς ὁ παντοκρ.*); aber als Genosse seiner *βασι-*

λεία versteht sich von selbst der Christ desselben (*Beng.*, *de Wette*). —

V. 16—18. Aehnliche Lobpreisung von Seiten der 24 Aeltesten. *ἔπεσαν ἐπὶ τὰ πρόσωπα αὐτῶν*) wie alle Engel 7, 11. Die tiefste Demüthigung der anbetenden Creatur geziemt sich dann, wenn die höchste Offenbarung der Herrlichkeit Gottes, wie hier die Ueberwindung aller Feinde, vor Augen steht (vgl. 4, 10. 5, 8. 14. 19, 4. *Beng.*). — *εὐχαριστοῦμέν σοι*) Sie *danken*, nicht weil sie selbst sich als *Theilnehmer* der grossen Macht und des Regimentes Gottes betrachten (*Hengstb.*) — was hier ebenso fern liegt wie V. 15 — sondern weil (*ὅτι εἴληφας κτλ.*) die Ergreifung der Herrschaft von Seiten Gottes für die Bedränger der Kirche, deren Repräsentanten die Aeltesten sind, die rächende Vergeltung, für die Knechte Gottes aber den vollen Lohn mit sich gebracht hat (V. 18. Vgl. auch 6, 9 fll. 7, 14 fll. 19, 1 fll.). — Die lobpreisende Anrede *κύριε ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ κτλ.*, in welcher früher die Bürgschaft für den herrlichen Ausgang der Wege Gottes angezeigt war (1, 8. 4, 8; vgl. auch 10, 6), erscheint jetzt, da jenes glorreiche Ende selbst als schon gekommen angeschaut wird, thatsächlich bewahrheitet (vgl. 15, 3. 16, 7. 14. 19, 6. 15. 21, 22). Es fällt aber aus der früher sinnvollen Bezeichnung Gottes: *ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος* (1, 8. 4, 8) jetzt nothwendigerweise dies letzte Moment weg; denn die wenn auch proleptische Lobpreisung gilt ja eben dem, welcher jetzt gekommen ist und so die Vollendung seines Geheimnisses gebracht hat (vgl. 16, 5. *Beng.*, *Hengstb.*). Mit Unrecht folgt auch *Luth.* der schlechten Textrecension, in welche das *καὶ ὁ ἐρχ.* aus 1, 8. 4, 8 eingeschoben ist. — *ὅτι εἴληφας τ. δύναμίν σου τ. μεγ. καὶ ἐβασίλευσας*) Das Ergreifen der grossen Macht (vgl. Sach. 6, 13. Ps. 93, 1) ist das Mittel für das Antreten der *βασιλεία* (vgl. zu dieser Wendung des Begriffs *βασιλεύειν* Ps. 93, 1. 2 Sam. 15, 10. 16, 8 u. a. St.); aber wie schon die Anrede *κύριε ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ κτλ.* die Vorstellungsweise in dem *ἐβασίλευσας* richtig bedingt, so markirt auch das *σου* neben *τ. δύναμ.* die Voraussetzung, dass der ewige Allherrscher nur scheinbar die unbedingte Macht, die er jetzt ergriffen hat, bisher nicht besessen habe, indem er die antichristlichen Mächte wider sich selbst und seinen Christ gewähren liess. — V. 18. Nach dem Grundgedanken von Ps. 2 (vgl. schon V. 15) — während der Ausdruck vielleicht aus Ps. 99, 1 stammt (LXX: *ὁ κύριος ἐβασίλευσεν, ὀργιζέσθωσαν λαοί. Beng.*, *de Wette, Hengstb.*) — wird geschildert, wie der Zorn

Gottes wider den Zorn seiner Feinde sich erhoben hat, zum Verderben der Verderber, im Endgerichte, welches den Knechten Gottes ihren Lohn bringt. — Die in den Worten *τὰ ἔθνη ὠργίσθησαν κτλ.* enthaltene genauere Schilderung von dem *εἴληφας τ. δύν. κτλ.* V. 17 (vgl. *de Wette*), welches in dem hier nach allen Hauptmomenten beschriebenen Endgerichte geschehen ist, wird durch das *καί* einfach angefügt. Die ganze lobpreisende Schilderung aber giebt sich so deutlich als eine Prolepsis dessen, was im Einzelnen erst durch die bis 22, 5 folgenden Visionen bis zu dem wirklichen Ende hin dargestellt wird, zu erkennen, dass selbst die Ausdrücke mehrfach mit denen der nachfolgenden Kapp. zusammenstimmen. Die Erklärung des Sachgehalts ist ganz aus dem Folgenden zu entnehmen. Wie die zornig gewordenen, von dem erzürnten Teufel (12, 17; vgl. 11, 7) getriebenen, Heiden gegen den Herrn und seine Knechte auftreten, ist allerdings schon aus 11, 9 fll. (vgl. 6, 10) zu ersehen; aber die volle Darstellung des heidnischen Antichristenthums wird erst im Folgenden gegeben (vgl. 13, 10 fll. 16, 6. 17, 6. 18, 24) und, worauf es eigentlich ankommt, das *ἦλθεν ἡ ὀργή σου* wird als wirklich eintretend erst Kap. 16—18 geschildert und dann 19, 1 fll. als wirklich geschehen, ähnlich wie an uns. St. proleptisch, gefeiert. Der Ausdruck *τοὺς διαφθείροντας τ. γῆν* ist erst aus der ganzen Schilderung Babels, der antichristlichen Weltmacht, zu verstehn (vgl. 19, 2, wo das *ἔκρινε*, mit Beziehung auf das wirklich vollzogene Gericht, dem *διαφθεῖραι* an uns. St. entspricht). Der *καιρὸς τῶν νεκρῶν κριθῆναι*, welcher an uns. St. proleptisch als schon gekommen (*ἦλθεν*) gefeiert wird, kommt wirklich erst 20, 11 fll.; so ist auch die Zeit, den Knechten Gottes ihren Lohn zu geben, wirklich erst in der göttlichen Vollendung des Geheimnisses Gottes gekommen (21, 1—22, 5). — *τοῖς δούλοις σου — μεγάλοις*) Die umständliche Bezeichnung soll die *Gesammtheit* aller derjenigen, welche im Gegensatze zu den im Gerichte Verdammten den Lohn Gottes empfangen (vgl. 21, 1 fll. 3, 5. 12. 21), bezeichnen. Die Classificirung ist nicht zu pressen — gegen *Beng.* und *Hengstb.*, welche das *τ. δούλ. σ.* auf *τ. προφ.* und *κ. τ. ἁγίοις* beziehen und diesen Knechten Gottes im eminenten Sinne die ganze Masse derjenigen, welche den Namen des Herrn fürchten (*κ. τ. φοβ. κτλ.*), entgegenstellen, wobei *Hengstb.* noch eine besondere Betonung nicht allein auf *τ. ἁγίοις*, sondern sogar auch auf *τοῖς μικροῖς* gelegt wissen will, da er die Kleinen und Grossen nicht in dem einfachsten Sinne (13, 16. 19, 18.

20, 12. Act. 8, 10. 26, 22. Vgl. Ps. 115, 13, wo freilich *H.* bei den Grossen an Priester denkt) versteht. Aber *τ. δοὐλ. σου* gehört (vgl. 10, 7) nur zu *τ. προφήταις,* womit alle die bezeichnet sind, welche durch die Verkündigung der göttlichen Geheimnisse Gott gedient haben. Ihnen zur Seite stehen die *ἅγιοι,* wie die Gläubigen insgesammt heissen (13, 7. 10. 14, 12. 17, 6. 20, 9. 18, 20, wo die *ἅγιοι* vor den Aposteln und Propheten stehen). Die letzte Bezeichnung *κ. τ. φοβουμ. τ. ον. σου τοῖς μικροῖς καὶ τ. μεγ.* fasst abschliessend und summarisch die gesammte Masse der Frommen, gleichviel ob Propheten oder Heilige schlechthin (vgl. 22, 9), ob klein oder gross, zusammen. —

V. 19. Dem lobpreisenden Gesange, mit welchem die Himmelsbewohner sofort nach dem Erschallen der siebten Posaune die Vollendung des Geheimnisses Gottes (proleptisch) feiern, entspricht von Seiten Gottes die Oeffnung des himmlischen *Tempels* (vgl. 3, 12. 7, 15. 14, 15 u. a. St.), wodurch die in dem Allerheiligsten desselben bis dahin verborgene Bundeslade sichtbar wird — für Joh. nicht weniger, als für das gesammte Himmelsheer *). Was dies, sammt den dabei geschehenden Blitzen u. s. w. bedeutet, muss missverstanden werden, wenn man entweder (*Hengstb.*; vgl. schon *Beda*, *Aret.*, *Calov* u. v. A.) mit V. 19 den ganzen Sachgehalt, der in die siebte Posaune gehört, wirklich erschöpft findet, mithin V. 19 als die Schilderung des Endgerichts selbst ansieht — so dass dann mit Kap. 12 recapitulando wieder von vorne angefangen wird — oder gar den 19. V. von V. 15—18 scheidet, und schon mit V. 18 am wirklichen Ende steht (*Ebrard*) — so dass mit V. 19 die Recapitulation beginnt. Nach jener ersten Ansicht ist in V. 19 sowohl die den Frommen bereitete Seligkeit, als auch die Verdammniss der Gottlosen angedeutet. Allein wenn V. 19 die wirkliche Vollendung des Geheimnisses Gottes

---

*) Um die Conception dieser ganzen Anschauung zu erklären, bedarf es der Erinnerung an den jüdischen Satz: Quodcunque in terra est, id etiam in coelo est (*Sohar* Genes. f. 91. bei *Schöttgen*, de Hieros. coelesti. §. 2. Hor. hebr. p. 1206) nicht. Joh. redet von einem himmlischen Tempel, Altar, Bundeslade mit demselben Rechte, wie von einem himml. Throne, Stühlen der Aeltesten u. dgl. Unrichtig aber ist die Herbeiziehung der jüdischen Fabel, dass in den letzten Zeiten des Messias die verloren gegangene wirkliche Bundeslade, die mittlerweile im Himmel geborgen sei, wieder zum Vorschein kommen werde (gegen *Ewald*). Davon ist keine Spur im Texte. —

veranschaulichen sollte, würde dieser Schluss höchst ungenügend sein; ist doch nicht einmal gesagt, welche Wirkung die Blitze u. s. w. haben. In dem richtigen Gefühl von der „räthselhaften Kürze“ (*Hengstb.*), welche der ganze Abschnitt V. 15—19 hat, wenn derselbe den wirklichen 10, 7 verkündigten Schluss bringen soll, haben auch *Vitr.*, *Hengstb.* u. A. auf Kap. 16 fll., als auf die weitere Ausführung des hier kurz Gesagten hingewiesen. Darin liegt eine unklare Anerkennung dessen, was *de Wette* u. A. mit Klarheit über die proleptische Natur des ganzen Abschnitts V. 15—19 gesagt haben; denn in derselben Weise, wie die lobpreisenden Reden auf Grund davon, dass die siebte Posaune erschollen ist, die factisch noch zu erwartende Vollendung anticipiren, sind auch die in beiden Theilen von V. 19 geschilderten Zeichen nicht die wirkliche Ausführung des Endgerichts, sondern die unmittelbaren Vorbereitungen und Vorzeichen für dieselbe. Der Tempel Gottes im Himmel ist der Ort, von welchem die letzten Zorngerichte Gottes über die Welt ausgehn (vgl. 14, 15. 17. 15, 5 fll. 16, 1. 17); die in demselben vorhandene Lade des *Bundes* ist das himmlische Symbol und Unterpfand der unwandelbaren Gnade Gottes, vermöge welcher er seinen Gläubigen, die er in seinen Bund genommen hat, das denselben durch die Propheten verheissene selige Geheimniss (10, 7) unzweifelhaft vollenden wird. Wird also nun, nach dem Schalle der siebten Posaune, der Tempel Gottes geöffnet, so dass die Bundeslade sichtbar wird, so ist für das aus dem tiefsten Heiligthum Gottes hervorgehende (vgl. 19, 2) Endgericht über die gottwidrige Welt gleichsam die Thür aufgethan, und die sichtbar gewordene Bundeslade zeigt an, dass die Erfüllung der durch dieselbe verbürgten Hoffnung der Bundesgenossen jetzt in's Werk gesetzt werden soll. Daher denn auch die drohenden Vorzeichen (vgl. 8, 5) dessen, was bei der Ausführung des Gerichts wirklich über die antichristliche Welt hereinbricht (vgl. 16, 18 fll., wo auch der Hagel wieder genannt ist).

Die ältern Allegoristen, von deren Auslegungsart *Hengstb.* und *Ebrard* bei V. 15 fll. abweichen, bringen auch hier die wunderlichsten Dinge vor. *N. de Lyra* bezieht das Ganze auf die Besiegung der Gothen und anderer Arianer durch Narses. Der siebte Posaunenengel ist Kaiser Justin II. — Bei *Calov* und andern ältern Protestanten, welche aber die proleptische Art von V. 15—19 mehr oder weniger deutlich erkennen, hängt die Beziehung auf das Pabstthum mit ihrer Ansicht von den folgenden Kapp. zu-

sammen. Die Bundeslade V. 19 gilt vielen für Christus, während *C. a Lap.* u. and. Kath. vorzugsweise an die Jungfrau Maria denken wollen, ohne doch die Beziehung auf die humanitas Christi zu leugnen. — *Eichh.*, *Heinr.* u. A. finden hier die eigentliche Zerstörung Jerusalems und somit den vollen Sieg des Christenthums über das Judenthum — wobei *τ.* ἔθνη ὠργίσθ. V. 18 erklärt wird: Judaismus christianae disciplinae difficultates objecit (wie *Calov* unter *τ.* ἔθνη die Katholiken verstand), und das βασιλεύσει κτλ. V. 15 bedeutet: futurum esse, ut religio christiana nulla alia posthac opprimatur; die βρονταὶ κτλ. V. 19 zeigen den Einsturz der Stadt an. *Grotius* hält seine Beziehung auf die Zeiten Barkochba's (vgl. zu 11, 13) durch Deutungen wie die von βασιλεύσει κτλ. V. 15: Semper erit in Judaea christiana religio; oder zu V. 19: Per hoc jubentur Christiani, qui in Judaea erant, animos semper ad summum coelum attollere, ubi Deus habitat, ubi arca foederis i. e. bona Foederis Novi reposita servantur. —

Kap. XII.

V. 2. κράζει) So A. *Elz.*, *Beng.*, *Griesb.*, *Tisch.* *Sin.*: καὶ κράζει. Die gut bezeugte LA. καὶ ἔκραζεν (C. 2. 3. al. Primas., Andr., Vulg., Syr. *Matth.* — aber ohne καὶ — *Lachm.*) ist wahrscheinlich, gleich dem schlechter beglaubigten ἔκραξεν, eine Erleichterung. Auch V. 4 geben Primas. Vulg. das σύρει durch das Impf. — V. 5. Statt des allgemein gebilligten ἄρρενα (*Sin.*, *Elz.*, *Beng.*, *Griesb.*, *Matth.*, *Tisch.* 1854) hat *Lachm.*, welchem auch *Tisch.* 1859 folgt, nach A. C. geschrieben ἄρσεν. Die Incorrectheit (*de Wette*) dieser so stark beglaubigten LA. ist nicht grösser, als z. B. 11, 4; dazu mag das vorangehende und nachfolgende τὸ τέκνον die incorrecte Composition υἱὸν ἄρσεν, in welcher der eine Begriff in einer gewissen Apposition zu dem andern erscheint, einigermassen erklären. — V. 6. Das hebraisirende (vgl. 3, 8. 7, 2) ἐκεῖ nach ὅπου ἔχει (A. *Sin.* 2. 4. 6. al. Compl., Plant., Genev. *Beng.*, *Griesb.*, *Matth.*, *Tisch.*) fehlt allerdings bei C (*Elz.*, *Lachm.*); allein selbst wenn man keine absichtliche Vermeidung des Hebraismus annehmen will, erscheint die zufällige Auslassung neben ἔχει leicht. — V. 7. τοῦ πολεμῆσαι μετὰ) So schon *Beng.* nach entscheidenden Zeugen. Die Erleichterung ἐπολέμησαν κατὰ (*Elz.*) hat gar keine krit. Auctorität. Bei *Sin.* fehlt, wohl nur aus Versehen, das τοῦ. — V. 10. ἐβλήθη) So A. C. *Sin.* 2. 4. al. *Beng.*, *Matth.*, *Lachm.*, *Tisch.* Falsch *Elz.*: κατεβλ. — κατηγορῶν

αὐτοὺς) A. 28. Erasm. 1. 2. 3. al. *Beng.*, *Lachm.*, *Tisch.* Das gut bezeugte αὐτῶν (C. *Sin.* *Elz.*, *Griesb.*, *Matth.*) ist verdächtig wegen seiner Regelmässigkeit (vgl. *Winer*, S. 182 f.). — V. 12. τὴν γῆν καὶ τὴν θάλασσαν) Unbeglaubigt ist die offenbare Glosse: τοῖς κατοικοῦσι τὴν γ. καὶ τὴν θάλ. (*Elz.*) Aber auch die von *Beng.*, *Griesb.*, *Matth.*, *Lachm.* kl. Ausg., *Tisch.* 1854 gebilligte LA. τῇ γῇ κ. τῇ θαλάσσῃ (B. 2. 4. 6. al. Vulg., Syr. Copt. Aeth. Edd. Compl., Plant., Genev.) scheint eine Erleichterung (vgl. 8, 13), während der durch A (sonderbar: τὴν ἀγάπην κ. τὴν θάλ.) und C vertretene Accus. gerade durch seine Schwierigkeit sich empfiehlt und selbst noch in der *Elz.* Recension erhalten ist. *Treg.*, *Lachm.* gr. Ausg. und *Tisch.* 1859 haben den Accus., der keineswegs unerklärlich ist (gegen *de Wette*), recipirt. *Sin.* interpretirt: εἰς τ. γ. — V. 17. Das ἐπὶ vor τῇ γυν. (A. *Sin.*, *Elz.*, *Tisch.*) fehlt bei C (*Lachm.*), und ist mindestens verdächtig. — V. 18. ἐστάθη) S. zu Kap. 13.

Die in den Tagen der siebten Posaune bevorstehende (10, 7) Vollendung des Geheimnisses Gottes ist, nachdem der siebte Engel (11, 15) in seine Posaune gestossen hat, von den Himmelsbewohnern schon als geschehen (proleptischer Weise) gefeiert, aber dem Seher noch nicht wirklich gezeigt; doch hat auch er schon (11, 19) solche Anzeichen erschaut, welche jenes Ende erwarten lassen. Dass dasselbe mit seiner ewigen Herrlichkeit und Seligkeit nicht ohne vorhergehende göttliche Gerichte kommen kann, versteht sich von selbst (vgl. 6, 10), und ist auch am Schlusse von 11, 19 durch drohende Zeichen angedeutet. Auch ist schon 11, 7 auf das höllische Wesen, welches in der menschlichen Feindschaft wider Christum und seine Gläubigen wirksam ist, und über welches nicht weniger als über das menschliche Antichristenthum der Herr zum Gerichte kommt, hingewiesen; aber wenn anders jenes Gericht, zu welchem der Herr kommt, in richtiger Vollständigkeit und Begründung dargestellt werden soll, so muss zuvor nicht allein der tiefste satanische Grund des gesammten dem Gerichte verfallenden Antichristenthums aufgedeckt, sondern es müssen auch die wesentlichsten Gestalten, in welchen dies von Grund aus satanische Antichristenthum in der Welt auftritt, dargestellt werden. Jenes Erstere geschieht in Kap. 12: der Satan, welcher Christum selbst vergeblich verfolgt

hat, wendet sich mit seinem antichristlichen Grimm wider die Gläubigen Christi (vgl. V. 17).

V. 1 f. *σημεῖον*) eine Erscheinung, durch welche dem Seher etwas abgebildet und so geoffenbart wird, *σημαίνεται* (vgl. 1, 1). Im allgemeinsten Sinne kann jede von Joh. geschaute Erscheinung ein *σημεῖον* (אוֹת) heissen; aber während solche Gesichte wie 6, 3 fll. 8, 7—9, 21 deshalb durchaus nicht allegorischer Natur sind, weil sie an sich selbst die Dinge so wie sie der Prophet als wirklich denkt darstellen (wirkliches Blutvergiessen 6, 3, wirkliche Theurung 6, 5 fl., wirkliche Erschütterung der Erde und der Gestirne und andere wirkliche Plagen), hat das *σημεῖον* an uns. St. (vgl. V. 3. 15, 1) insofern etwas Allegorisches — wie der Context an sich selbst erkennen lässt und durch den besondern Ausdruck *σημεῖον* markirt wird — als durch die geschaute Weibesgestalt nicht die Person eines wirklichen Weibes dargestellt werden soll. — *μέγα*) gross, d. h. von gewaltiger Erscheinung und demgemäss von wichtiger Bedeutung (vgl. 15, 1. 3. Matth. 24, 24. Act. 6, 8. 8, 13. Joh. 1, 51. 5, 20. 14, 12). — *ὤφθη*) vgl. 11, 19. — *ἐν τῷ οὐρανῷ*) Der Himmel ist die Localität, wo (vgl. 4, 1) dem Seher die offenbarungsvollen Zeichen sich darstellen (vgl. 5, 1 fll. 6, 1 fll. 8, 1 fll. 9, 1 fll. 10, 1. 11, 15 fll.). So richtig *de Wette* und *Hengstb.*, nur dass jener (vgl. 10, 1) dem Joh. eine wiederholte Inconsequenz in Betreff des Standpunctes — welcher von 11, 15 an wieder im Himmel sei, nachher (11, 18) aber unvermerkt wieder auf der Erde genommen werde — zuschreibt, während *Hengstb.* den Irrthum wiederholt (vgl. 4, 1 fl.): „Im Geiste sein und im Himmel sein, ist dasselbe", womit die Erklärung: „Was der Seher sieht, gehört nicht der sinnlichen, sondern der übersinnlichen Sphäre an", nicht einmal recht stimmt. Letztere Bemerkung ist verwandt mit den falschen Ausdeutungen des *ἐν τῷ οὐρανῷ*, welche man in zwiefacher Weise versuchte, je nachdem man das *ἐν τ. οὐρ.* mit Beziehung auf die *γυνή* (*Calov*: Quae in coelo majestatico vidit Joannes, eorum significata adimplentur in coelo ecclesiastico. Vgl. *Vitr.*, *Beng.*, *Auberlen*, S. 282) oder auf den *δράκων* V. 3 verstand (*Eichh.*: in aëre sive in aëris, uti vulgus loquitur, extrema regione, nam locus is a poëta feminae assignandus erat, qui idem daemonum, quos in scenam producere volebat, bonorum pravorumque sedes credebatur. Vgl. *Grot.*: medio loco inter coelum et terram. Id significat in re significata inter se concurrere causas coelestes et terrestres). — *γυνή* — *τεκεῖν*) Ob und in welcher

Weise unter der *γυνή* die Kirche (so d. M.) zu verstehn sei, kann sich erst am Schlusse der ganzen Vision ergeben (S. zu V. 17), indem die einzelnen Momente des Textes das Verständniss des Ganzen bedingen. Die emblematische Schilderung (*περιβεβλημένη — δώδεκα*) stellt das Weib, welches im Begriff ist, zu gebären (V. 2), in einem himmlischen Lichtglanze dar, welcher an die Erscheinung Christi (1, 13—16; vgl. bes. V. 16: *ἡ ὄψις αὐτ. ὡς ὁ ἥλιος κτλ.*) und Gottes (4, 3) erinnert. *περιβεβλημένη τὸν ἥλιον*) ***umhüllt mit der Sonne.*** Die Vorstellung ist ähnlich der in Ps. 104, 2 (*ἀναβαλλόμενος φῶς ὡς ἱμάτιον*), nur dass die Schilderung an uns. St. concreter ist, indem nicht im Allgemeinen Licht, sondern bestimmter und anschaulicher die Sonne, das alles Licht ausströmende Gestirn, wie das Gewand der Weibesgestalt — nicht „als Brustschild und somit als integrirender Theil der Kleidung" (*Ebrard*) — erscheint (vgl. *Züll.*, *de Wette*, *Hengstb.*; irreleitend aber sagt *de Wette*, dass das Weib selbst als Sonne erschienen sei). Eine bestimmte allegorische Ausdeutung leidet das *περιβ. τ. ἥλιον* ebenso wenig wie die beiden andern Züge der Schilderung: *καὶ ἡ σελήνη ὑποκάτω τῶν ποδῶν αὐτῆς* und *καὶ ἐπὶ τῆς κεφαλῆς αὐτῆς στέφανος ἀστέρων δώδεκα*, nur dass die bestimmte *Zwölf*zahl der Sterne in ähnlicher Weise durch die Zahl der israelitischen Stämme (vgl. 7, 4 fll.) bedingt ist (*de Wette*, *Ebrard*, *Hengstb.* u. A.), wie 1, 16. 20 die Siebenzahl der Sterne durch die Zahl der bestimmten Gemeinen. Falsch ist die Beziehung auf die zwölf Apostel (*Beda*, *C. a Lap.*, *Stern*, *Aret.*, *Vitr.* u. A.), weil das Weib jedenfalls als Mutter Christi (V. 5) erscheint, mithin nicht solche Embleme tragen kann, deren Bedeutung nicht nur die Geburt, sondern auch das ganze Leben und Wirken des Kindes voraussetzt. Aus demselben Grunde sind auch die allegorischen Deutungen des *ἥλιος* von Christo selbst, als dem sol justitiae (*Andr.*, *Beda*, *N. de Lyra*, *C. a Lap.*, *Stern*, *Aret.*, *Grot.*, *Calov* u. A.) und der *σελήνη* von den doctores, qui lumen suum a Christo mutuantur (*Calov*) oder von der lux legis et prophetarum, luce Christi multo minor (*Grot.*), abzuweisen. *Hengstb.* hält die Sonne und den Mond für Sinnbilder des unerschaffenen und des erschaffenen Lichtes, was an sich ebenso wenig begründet ist, als mit der (richtigen) Beziehung der zwölf Sterne auf die Stämme Israels in Harmonie steht; dasselbe gilt gegen *Bengel*, welcher unter der Sonne das christliche Kaiserthum und Regiment und unter dem Monde die muhamedanische Macht, deren Abzeichen ja der Halbmond

sei, versteht. Auch die in verschiedenen Modificationen versuchte allegorische Deutung des Mondes, welcher *unter den Füssen* des Weibes ist (*Beda:* Ecclesia Christi lumine cincta gloriam calcat temporalem. *Vitringa:* quia rebus mutabilibus in religione abolitis consecutum est regnum immobile. Vgl. *C. a Lap.*, *Herd.* u. A. *Ebrard:* „Der Mond ist die von ihr überwundene Nacht, die Sterne sind die von ihr in der Nacht entzündeten, die Nacht überwindenden Lichter"), zeigt ihre Willkührlichkeit schon dadurch, dass sie auf die eine oder andere Weise das ebenmässige Verhältniss zu den übrigen Zügen der Schilderung stört, welche im Ganzen nur die Absicht hat, die heilige und herrliche Natur des Weibes aus der Lichtgestalt desselben erkennen zu lassen, wobei die einzelnen Züge der poetischen Schilderung von ebenso erhabener Schönheit als naturgemässer Anschaulichkeit sind. Denn die Gestalt des Weibes selbst erscheint mit der *Sonne* umhüllt und im hellsten Strahlenglanze; sie steht auch auf einem Lichtkörper, dem *Monde*, während ein Kranz von *Sternen* — und zwar zwölf (s. o.) — auch ihr Haupt mit eigenthümlichem Lichtglanze umgiebt. — Das Weib ist schwanger (*ἐν γαστρὶ ἔχουσα*) und zwar, wie die weitere Schilderung sofort genauer besagt, im Begriff zu gebären (vgl. V. 4 f.): sie *schreit in Wehen und Noth zu gebären* (*κράζει ὠδίνουσα κτλ.* Ueber die lose Anknüpfung des Inf. *τεκεῖν* an *βασανιζομένη* vgl. *Winer*, S. 291 fl.).

V. 3. 4. Durch ein anderes jetzt sichtbar werdendes Zeichen wird dem Seher der Todfeind des Weibes und ihres Kindes abgebildet, der Teufel. Die Vorstellung des Teufels (vgl. V. 9) als eines *δράκων* (vgl. *Kidduschim* f. 29. 2 b. *Wetst.:* — visus ei est daemon forma draconis septem habentis capita) gründet sich auf Gen. 3 (vgl. 2 Cor. 11, 3), woran die Zusammenstellung von *ὁ δράκων ὁ μέγας* mit *ὁ ὄφις ὁ ἀρχ.* V. 9 und der Wechsel der Ausdrücke *ὁ δράκων* und *ὁ ὄφις* V. 13. 15 deutlich erinnert. Die *Grösse* des Drachen lässt auf seine furchtbare Kraft schliessen (vgl. V. 4: *κ. ἡ οὐρὰ κτλ.*); *feuerroth* erscheint er entweder deshalb, „weil Feuer (vgl. 9, 17 f.) das Sinnbild des Zerstörens und Verderbens ist" (*Ebrard*), oder weil er, der *ἀνθρωποκτόνος ἀπ᾿ ἀρχῆς* (Joh. 8, 44), auch gegen das Kind des Weibes und alle Gläubigen auf Mord sinnt (*Victorin, N. de Lyra, C. a Lap., Aret., de Wette, Hengstb.* u. A.); für das Letztere spricht insbesondere der Umstand, dass die Darstellung des Teufels in concreter Bestimmtheit, nämlich in Beziehung auf die römische Weltmacht, welche von

dem Blute der Märtyrer trunken ist (vgl. 17, 4. 6), gegeben wird. Der Einwand, dass πυῤῥός nicht blutroth sei (*Ebrard*), trifft nicht zu (vgl. zu 6, 4). — ἔχων κεφαλὰς — ἑπτὰ διαδήματα) Die beiden Fragen, in welcher Art man die *zehn Hörner* auf den *sieben* mit je einer Königsbinde versehenen *Häuptern* vertheilt denken solle, und welche Bedeutung und Beziehung diesen Häuptern, Hörnern und Diademen eigen sei, hängen unzertrennlich zusammen, sind aber aus dem Contexte von Kap. 12 allein gar nicht zu beantworten, sondern nur aus Kap. 13 verglichen mit Kap. 17. Auf blossem Rathen beruhen die Ansichten von *Vitr.*, dass das mittlere Haupt (d. h. Diocletian) alle zehn Hörner getragen (d. h. zehn Provinzen beherrscht) habe, und von *de Wette*, dass drei Häupter doppelte Hörner gehabt haben. Auch die von *Hengstb.*, *Ebrard* u. A. angenommene Meinung *Bengel's*, dass eins der Häupter, nämlich das siebte, alle zehn Hörner getragen habe, ist ohne Grund im Texte und kann auch nicht aus 17, 12 abgeleitet werden. — Hinsichtlich der Bedeutung der Häupter u. s. w. haben selbst unter den älteren Allegoristen nur wenige es verkannt, dass, weil die sieben Häupter, zehn Hörner und zehn Diademe dem Drachen und dem von demselben mit Macht ausgerüsteten Thiere Kap. 13 (vgl. auch Kap. 17) gemeinsam sind, die dort von Joh. selbst gegebene Deutung auch für die Erklärung von Kap. 12 massgebend sein müsse. Offenbar erscheint der Teufel, als der eigentliche, im tiefsten Grunde wirkende Urheber alles antichristlichen Wesens, in einer solchen Gestalt, welche der Gestalt des Thiers, d. h. der in der irdischen Welt wirklich auftretenden, dem Drachen als Werkzeug dienenden, antichristlichen Macht entspricht. Ohne allen Halt sind deshalb solche Auslegungen, wie die von *Tirinus*, welcher die sieben Häupter des Drachen als die sieben vitia capitalia fasst (leonis superbia, tigridis avaritia, ursi luxuria, lupi gula, serpentis invidia, viperae ira, asini desidia). Aber auch *de Wette's* Vorschlag, die Häupter als Sinnbild der Klugheit, die Hörner als das der Macht zu erklären und die Zahlen 7 und 10 als die bekannten mystischen ohne bestimmte Bedeutung zu nehmen, genügt der Analogie von Kap. 13 keineswegs; auch die Zahlen erhalten durch Kap. 13 (und Kap. 17) ihre bestimmte Deutung und können deshalb nicht in ähnlicher Unbestimmtheit, wie sogleich V. 4 τὸ τρίτον τ. ἀστ. steht, genommen werden. Es ist (vgl. schon *Victorin*) die antichristliche Weltmacht des römischen Imperiums, welche Kap. 13 unter der siebenköpfigen und zehnhörnigen Thier-

gestalt (vgl. Dan. 7, 7) angeschaut wird, und zwar gründen sich die bestimmten Zahlen der Häupter, Hörner und Diademe auf die historischen Verhältnisse jenes Imperiums (vgl. 13, 1. 17, 9 fll.); demgemäss ist die analoge, gleichsam urbildliche Erscheinung des vermittelst jener Weltmacht wirkenden Drachen zu verstehen (vgl. *Grot.*, *Wetst.*, *Ew.*). Irrig sind also alle die Erklärungen, welche statt der concreten Beziehung auf das römische Imperium entweder fremdartige Specialitäten herbeiziehen (*N. de Lyra:* der christenfeindliche Perserkönig Kosröes sei das siebte Haupt, die sechs andern seien Vasallenkönige, die 10 Hörner Heeresabtheilungen. Vgl. auch *Coccej.*, *Beng.* u. A.), oder sich in unbestimmter Allgemeinheit halten (*Beda:* Diabolus — potentia terreni regni armatus. Septem capita = *omnes* reges sui; 10 cornua = *omne* regnum). Letzteres gilt insbesondere auch gegen *Hofmann* („Sieben Hörner und sieben Augen hatte das Lamm, der Drache hat sieben Häupter, zum Zeichen, dass seine Macht keine einheitliche ist: die Zahl aber der Mächte, in welche sein Reich auseinandergeht, ist die der göttlichen Möglichkeit. Seiner Hörner dagegen, d. h. der Werkzeuge seiner Stärke, sind zehn, nach der Zahl der menschlichen Möglichkeit". Weiss. u. Erf. II, S. 349), *Hengstb.* und *Ebrard*, welche unter falscher Auslegung der richtig angezogenen Stellen 17, 9 und Kap. 13 und unter unrichtiger Vergleichung der 10 Drachenhörner mit den 10 (noch zukünftigen) Königen 17, 12 die sieben Drachenhäupter von sieben Phasen der gottfeindlichen Weltmacht, die zehn Hörner aber, welche (unrichtig) auf dem siebten Haupte gedacht werden, von der zehnfachen Theilung jener letzten Weltmacht verstehen. Unter den älteren Allegoristen hat *Calov* die Beziehung auf Rom richtig genommen, aber dadurch verkehrt, dass er die sieben gekrönten Drachenhäupter nicht aus den Verhältnissen der Kaiserfolge (vgl. 17, 10. 13, 3) erklärte, sondern für Bezeichnungen der in der gesammten Geschichte Roms aufgekommenen septem formae regiminis ansah (1. Reges. 2. Consules. 3. Decemviri. 4. Tribuni militum. 5. Dictatores. 6. Caesares. 7 Odoacer — vel etiam Pontifices romani). — Nach Massgabe der aus Kap. 13 und 17 selbst sich ergebenden Erklärung der Häupter, Hörner und Diademe des im Dienste des Drachen stehenden Thiers, durch welches das römische Weltreich mit seinen Kaisern abgebildet ist, muss auch die entsprechende Urgestalt des Drachen verstanden werden. Die 10 Hörner entsprechen den 10 persönlichen Machthabern, welche als Kaiser, als Inhaber

des antichristlichen römischen Imperiums, im Gesichtskreise des Propheten stehen: 1) Augustus, 2) Tiberius, 3) Caligula, 4) Claudius, 5) Nero, 6) Galba, 7) Otho, 8) Vitellius, 9) Vespasian, 10) Titus. So sind auch 13, 1 die zehn Hörner des Thiers, deren jedes ein Diadem trägt, gemeint; übrigens aber ist die gleiche Grundanschauung in Kap. 13 und Kap. 17 nicht völlig gleichförmig angewandt und durchgeführt. Die Vorstellung, dass eins der sieben Häupter zum Tode verwundet, aber wieder geheilt sei, schickt sich wohl zu dem Thiere Kap. 13, nicht aber zu dem Drachen; und beide Schilderungen, Kap. 12 und Kap. 13, unterscheiden sich insbesondere auch dadurch von der Darstellung Kap. 17, dass dort noch ein achter Kaiser, der letzte Inhaber des römischen Imperiums, und zehn noch zukünftige Könige, welche von den durch die 10 Hörner Kap. 12 und Kap. 13 angedeuteten durchaus verschieden sind, in den Bereich der Weissagung treten, wogegen Kap. 17 auf dasjenige, was Kap. 13 durch die Todeswunde des einen Hauptes bezeichnet ist, nicht weiter hingewiesen wird, als durch die allen drei Kapp. gemeinsame Ungleichheit in der *Zehn*zahl der Hörner und der *Sieben*zahl der Häupter. Die sieben Häupter werden ausdrücklich als sieben Könige, d. h. Kaiser, gedeutet; auch sagt Joh., dass der sechste gegenwärtig sei (17, 10). Dieses eigenthümliche Verhältniss zwischen der Zehnzahl der Kaiser und der Siebenzahl der Kaiser kann nur den Sinn haben, welcher auf eine andere Weise auch durch die geheilte Todeswunde angedeutet wird, nämlich dass nur bei sieben Trägern des Diadems der wirkliche und volle Besitz des Imperiums sich findet — demgemäss ist auf den sieben Häuptern des Drachen (und des Thiers 13, 1) je ein Horn zu denken (die Diademe befinden sich bei dem Drachen auf den Häuptern, bei dem Thiere auf den Hörnern, entsprechen also dort der Siebenzahl der wirklichen Imperatoren, hier der Zehnzahl aller Inhaber des Imperiums) — während drei unter den zehn Diademträgern, nämlich die tres principes Galba, Otho und Vitellius durch ihre rebellio nur ein incertum et quasi vagum imperium (vgl. *Sueton,* Vesp. 1) inne gehabt haben. Die drei Hörner, welche an diese drei Usurpatoren erinnern, stehen somit weder bei dem Drachen noch bei dem Thiere auf einem der sieben Häupter. Wo sie zu denken seien, lässt sich aus der Idee der Drachen- und der Thiergestalt nicht in gleicher Weise erschliessen, wie die Stellung von sieben (gekrönten 13, 1) Hörnern auf den sieben (gekrönten 12, 3) Häuptern; wenn Joh. selbst eine bestimmte An-

schauung von der Stellung jener drei Hörner gehabt hat, so mag er sie — der historischen Sachlage entsprechend — zwischen dem fünften und dem sechsten gekrönten Haupte gedacht haben. — *καὶ ἡ οὐρὰ κτλ.*) Mit einem höchst drastischen Zuge malt Joh. die Gier des Drachen: indem dieser seinen furchtbaren Schweif hin und her bewegt, reisst er einen grossen (den dritten. 8, 7 fll.) Theil der Sterne vom Himmel und schleudert sie auf die Erde hinab. Ein gewisses Vorbild für diese Schilderung ist Dan. 8, 10, wo ein bis an den Himmel aufwachsendes Horn die Sterne herabstösst. Bei Joh. erscheint aber der Drache *ἐν τῷ οὐρανῷ*, wie das Weib (V. 1); um so näher liegt also die Vorstellung, dass er, da er in seiner gierigen Wuth mit seinem Schweife um sich schlägt, die von demselben getroffenen Sterne des Himmels hinabwirft (vgl. *Eichh.*, *Ewald*). Zum falschen Allegorisiren lag bei diesem Zuge der Schilderung eine Versuchung darin, dass die sieben Häupter u. s. w. allerdings eine bestimmte sinnbildliche Beziehung haben; aber schon der Umstand, dass die Zahlangabe *τὸ τρίτον* V. 4 nur schematisch, die Zahlen V. 3 dagegen genau zu nehmen sind, giebt der Schilderung einen andern Charakter. Die vorgebrachten allegorischen Erklärungen: (vgl. z. B. *Beda:* vires et malitiam hostis indicat, qui innumeram partem angelorum vel hominum dolo fallente quasi cauda dejecerit. *Aret.:* Cauda finis est temporis — Papatus, nam in hunc tandem degeneravit Rom. imperium. *Vitr.:* Diabolus per imperatores Rom., fidei persecutores, efficeret ut doctores evangelii deturbarentur. Aehnlich *Grot.* welcher bei der *οὐρά* an Simon Magus denkt, der nicht nur vom christl. Volke, sondern auch von den Lehrern den dritten Theil verführt habe, *Calov, Beng.*, *Stern* u. A. *Hengstb.:* Besiegung irdischer Herrscher. *Ebrard* u. A.: Verführung der Engel. Am besten noch *de Wette:* im Lichtreiche verübte Gewaltthätigkeit) konnten nur willkührlich und schwankend sein, weil sie sämmtlich auf dem Irrthum beruhen, dass sie einen bestimmt bezüglichen prophetischen Gedanken suchen, wo der Text nur den sprechenden Zug eines poetischen Gemäldes giebt, einen Zug, welcher aber in der ganzen Darstellung des Drachen wichtig und charakteristisch ist, weil durch denselben auf eine der Drachennatur (dracones — non in dentibus vim, sed in caudis habent. *Solin.* 30. b. *Wetst.*) und der visionären Localität (*ἐν τ. οὐρανῷ*) entsprechende Weise die Wuth und Gier des als Drache erscheinenden Teufels anschaulich gemacht wird. — Der Drache hat es vor allen

Dingen auf das Kind, welches zu gebären das Weib im Begriff ist, abgesehn: er stellt sich (zu der in dem *ἕστηκεν* liegenden natürlichen Voraussetzung vgl. *Plin.* H. N. VIII, 3: Nec flexu multiplici ut reliquae serpentes corpus impellit, sed celsus et erectus in medio incedens. *Wetst.*) vor das kreissende Weib, damit er, wenn sie geboren haben würde, ihr Kind verschlänge.

V. 5. 6. Das Kind wird geboren, aber gerettet; auch das Weib entflieht. — *υἱὸν ἄρσεν*) Der Ausdruck erinnert, abgesehen von seiner eigenthümlichen Incorrectheit (s. d. krit. Anmerk.) an das בֵּן זָכָר Jer. 20, 15 (LXX: *ἄρσην*, ohne *υἱός*), ist aber noch nachdrücklicher in der Hervorhebung des männlichen Geschlechts des Kindes, indem die sprachliche Raison, welche die harte Composition des Masc. *υἱόν* und des Neutr. *ἄρσεν* möglich macht, darin liegt, dass das *ἄρσεν* wie eine Art Apposition erscheint: einen Sohn, ein Männliches. Die Absicht dieses Nachdrucks, welchen *de Wette* mit Unrecht leugnet, ist nicht die, das Kind als Drachenüberwinder zu bezeichnen (victorem diaboli, qui feminam vicerat. *Beda*), sondern (vgl. *Beng.*, *Hengstb.* u. A.) zielt auf das sogleich über das Kind Hinzugefügte: *ὃς μέλλει ποιμ. κτλ.* Diese aus Ps. 2, 9 (LXX) entnommenen Worte, welche auch 19, 15 auf Christum bezogen werden, machen es unzweifelhaft, dass das von dem Weibe geborene Kind der Messias sei (*de Wette*, *Rinck*, *Hengstb.*, *Ebrard* u. A.); die Bezeichnung Christi mit jenem messianischen Psalmwort ist aber an uns. St. (wie auch 19, 15) die treffendste und significanteste, indem hervorgehoben wird, dass gerade dies eben geborene Kind derjenige ist, welcher mit unwiderstehlicher Gewalt die antichristlichen Heiden im Gerichte heimsuchen wird. Mit dem Psalmwort bezeichnet also Joh. den Herrn als den *ἐρχόμενον*, welcher — was insbesondere von Kap. 12 an in's Auge gefasst wird — auch über das heidnisch-römische Antichristenthum mit seinem eisernen Stabe kommen wird. Indem also Joh. durch das Psalmwort das Kind in der Weise bezeichnet, welche der Grundidee der ganzen Apok. völlig entspricht und auf das hohe Ende im messianischen Gerichte hinweist, deckt er zugleich den Grund auf, warum der Satan dem Kinde zumeist, dann aber auch dem Weibe und den Gläubigen nachstellt, und warum insbesondere das heidnisch-römische Weltreich — dessen Insignien der Drache trägt und welches das Mittel seines Grimmes ist — die Gläubigen Christi so verfolgt, wie im Folgenden (12, 17. 13, 1 fll.) weiter geschildert wird. So lässt die Bezeichnung des Kindes die Be-

deutung der ganzen Vision Kap. 12 in ihrer Beziehung auf das Nachfolgende erkennen. Es ergiebt sich aber auch, dass alle die Erklärer, welche das von dem Weibe geborene Kind für irgend etwas Anderes ansehn, als den Messias, und zwar in seiner concreten Persönlichkeit, den sichersten Haltpunct für die Auslegung des ganzen Kap. 12 und damit den richtigen Standpunct für die Auffassung von Kap. 13 fll. verfehlen. Dies gilt insbesondere gegen alle die, welche, so weit sie auch im Einzelnen auseinander gehen, doch in dem Grundirrthum übereinstimmen, dass sie das Kind nur in einem gewissen metonymischen Sinne für Christum halten, indem sie eigentlich den in den Gläubigen lebenden Christum und so die Gläubigen selbst verstehen. So *Beda:* Semper ecclesia, dracone licet adversante, Christum parit. — Ecclesia quotidie gignit ecclesiam, mundum in Christo regentem. Vgl. *C. a Lap., Aret., Calov,* welcher genauer bestimmt: Der partus mulieris ziele auf die professio fidei Nicaena et filii Deo inter medias ethnicorum persecutiones ab ecclesia geniti, *Beng., Stern* u. A. Auch *Grot.* (dispersi ex Judaea, in quibus Aquila et Apollos, instrumenta ecclesiae catholicae, multos de populo Rom. Christo genuere), *Eichh., Heinr., Herd.* u. A., welche das Kind für ein Sinnbild der (aus der jüdischen hervorgegangenen) christlichen Kirche halten, gehören hierher. — *καὶ ἡρπάσθη*) Der Ausdruck veranschaulicht, wie durch die plötzliche Entrückung (Act. 23, 10. Jud. 23) das Kind vor der unmittelbar drohenden Gefahr gerettet ist (*Vitr., Hengstb.*). — *πρὸς τὸν θεὸν καὶ πρὸς τὸν θρόνον αὐτοῦ*) Es wird hervorgehoben, nicht nur dass das Kind zu dem rettenden Gott, sondern auch dass es zu dessen Throne, dem sichersten und zugleich dem erhabensten Zufluchtsorte, hingerückt sei. Die allegorische Ausdeutung der zweiten Hälfte von V. 5 musste bei denen, welche in dem Kinde nicht den Messias selbst erkennen, ganz verkehrt ausfallen. *N. de Lyra* (vgl. *Aret., C. a Lap.* u. A.) begnügt sich mit der Vorstellung von der liberatio ecclesiae; selbst für ihn mag *Beda's* Deutung (Ideo Christum spiritualiter in auditorum mente nascentem apprehendere non potest impietas, quia idem cum Patre regnat in coelis, qui nos quoque resuscitavit et considere fecit in coelestibus cum Christo) zu verwirrt gewesen sein. Auch die rationalistischen Ausleger, welche den Grundirrthum in Betreff des *τέκνον* mit jenen kirchlichen theilen, verbessern einander vergeblich (vgl. *Eichh.:* Ecclesia christiana e Judaismo progressa sub tutela Dei auctus suos et incrementa cepit, mit

Grot.: Tam multos Romae Simon seduxit, ut christiana plebs ibi non amplius appareret. Quae hominibus non apparent, ea apud Deum esse dicuntur). *De Wette*, *Hengstenb.*, *Ebrard* u. A. haben das ἡρπάσθη κτλ. auf die Himmelfahrt des Herrn bezogen und demgemäss unter der Verfolgung von Seiten des Drachen (vgl. Joh. 14, 30) alles verstanden, „was von Seiten der Juden gegen Christum bis zu seinem Tode gethan worden“ (*de Wette*), den ganzen Stand der Erniedrigung, welchem der Stand der Erhöhung bis auf den Stuhl Gottes gefolgt sei (*Hengstb.*, *Ebrard*). Aber das Gefühl davon, dass diese Auffassung der Art der Darstellung im Texte nicht recht entspricht, macht sich bei *Hengstb.* selbst geltend: vor dem καὶ ἡρπάσθη, sagt er, sei *hinzuzudenken*, dass der Drache seine Verfolgung fortsetzte, wie es nach der evangelischen Geschichte von der Versuchung an geschah bis zum Tode am Kreuze (vgl. Luc. 4, 13: ἄχρι καιροῦ, und Joh. 14, 30). „Diese Ergänzung wird nahe galegt durch V. 4: Denn wie sollte der, welcher schon vor der Geburt vor dem Weibe stand, um ihr Kind zu verschlingen, sobald es geboren worden, nicht unablässig seine Verfolgung fortsetzen, und erfordert durch das: „und es ward entrückt“. Allein so wie der Text sich giebt, lässt er weder diese Ergänzung noch die darauf gegründete Auslegung zu; denn die textgemässe Vorstellung ist die, dass das Kind sofort nach der Geburt zu Gottes Thron entrückt sei. Diese ideale Darstellung verhält sich zu der wirklichen Geschichte Christi ähnlich wie die ideale Hinweisung auf das für Jerusalem bevorstehende Gericht 11, 1 fll. zu dem wirklich zukünftigen Factum; das Factum als solches wird dort ebenso wenig geweissagt als uns. St. an die eigentliche Geschichte Christi und deren bestimmte Epochen erinnert (gegen *Auberlen*, S. 277, u. A.), in beiden Fällen vielmehr dient die geschichtliche Wirklichkeit nur zum festen concreten Substrat der Idee, auf welche es ankommt. Kein historisches Factum entspricht der prophetisch-idealen Vorstellung von dem Drachen, welcher auf die Geburt des Messias lauert, um das Kind sofort zu verschlingen, aber die Nachstellung von Seiten des Herodes und der Bethlehemitische Kindermord mag einen gewissen Anlass zur Conception der Anschauung gegeben haben, durch welche Joh. die Todfeindschaft des Satans gegen den Messias plastisch darstellt; kein Factum in der Geschichte Christi entspricht auch dem ἡρπάσθη τὸ τέκνον κτλ., aber das Factum der Himmelfahrt des Herrn bot gleichsam die Farbe dar, um die Idee zu malen, wie

unaussprechlich herrlich die Bewahrung des Kindes vor dem Satan sei und wie vollkommen dieser mit seiner Verfolgung zu Schanden werde. Beides, worauf es hier ankommt, der tödtliche Hass des Satans gegen den Herrn (und deshalb gegen seine Heiligen 12, 17. 13, 1 fll.) und dabei die göttliche Unantastbarkeit des Herrn (und demgemäss das endliche Gericht über alles Antichristliche und die Verherrlichung der Gläubigen), wird vor Augen gestellt. —

Was nach dieser Entrückung des Kindes weiter von Seiten des Drachen unternommen oder was nun etwa mit diesem selbst geschehen sei (vgl. V. 7 fll.), kann nicht füglich dargestellt werden (V. 7 fll.), ohne dass vorläufig auch über das Schicksal des Weibes berichtet ist. Dies geschieht in V. 6, welcher in der Kürze vorwegnimmt (*Vitr.*, *Ewald*, *de Wette*, *Hofm.*, *Hengstb.*, *Auberlen*) was V. 14 genauer — und zwar auf Grund von V. 7 fll. — beschrieben wird (gegen *Ebrard*. S. zu V. 14); denn erst nachdem der Drache mit seinem vor allen Dingen gegen das Kind selbst gerichteten Grimme völlig zu Schanden geworden ist, wendet er sich gegen das Weib (V. 13 fll.) und, da auch dieses entflieht, gegen die übrigen ihres Samens (V. 17), um an diesen, als Gläubigen Christi, seine Wuth auszulassen, mit welcher er den Herrn selbst und das Weib nicht erreichen konnte. Welche Werkzeuge aber der Drache in Bewegung setzt, um mit seinem eigentlich gegen den Herrn selbst gerichteten Hasse die Gläubigen desselben zu treffen, das zeigt sich sofort 13, 1 fll.

ὅπου — ἐκεῖ) vgl. V. 14. 3, 8. 7, 2. — *ἡτοιμασμένον ἀπὸ τ. ϑ.*) *von Seiten Gottes*, divinitus. Vgl. *Winer*, S. 331 f. — *ἵνα ἐκεῖ τρέφωσιν αὐτὴν κτλ.*) Der Finalsatz lehnt sich an das *ἡτοιμ. ἀπὸ τ. ϑ.*, das *ἐκεῖ* bezieht sich also auf den Ort in der Wüste; vgl. die parallelen Worte V. 14 (*εἰς τ. τόπον αὐτῆς, ὅπου τρέφεται ἐκεῖ κτλ.*), wo auch das persönlich bestimmte *τρέφεται* (sc. *ἡ γυνή*) den Sinn des ohne bestimmtes Subj. gedachten *τρέφωσιν αὐτήν* (vgl. 10, 11. Luc. 12, 20) erläutert. — S. überhaupt, auch in Betreff der schematischen Zeitbestimmung, zu V. 14. —

V. 7—12. Nicht allein dass der Drache vergeblich dem Kinde aufgelauert hat (V. 5), sondern er wird jetzt auch von Michael und dessen Engeln, welche mit ihm und seinen Engeln einen Kampf beginnen, auf die Erde hinabgeworfen, eine Entscheidung, welche in ihrer heilsamen Bedeutung für die Gläubigen von einer starken Stimme im Himmel lobpreisend gefeiert wird, welche aber auch — wie der Wehruf V. 12 anzeigt — die ganze Erde zum Schau-

platz für die Wuth des auf dieselbe geworfenen Drachen macht. — *καὶ ἐγένετο πόλεμος ἐν τ. οὐρ.*) Die Annahme, dass der Drache das Kind selbst bis zum Throne Gottes hin (vgl. V. 5) verfolgt habe und eben dies die Ursach des entstehenden Kampfes gewesen sei (*Eichh.*, *Herd.*, *de Wette*, *Stern*), hat nicht nur keinen Grund im Contexte, sondern ist auch mit dem V. 5 Gesagten unverträglich, weil das *κ. ἡρπάσθη κτλ.* zu verstehen giebt, dass das Kind durch die Entrückung zu Gott und Gottes Thron vor jeder weitern Nachstellung von Seiten des Drachen vollkommen sicher gestellt sei. Die Vorstellung, dass der Drache auch nur den Versuch mache, das Kind aus Gottes eigner Hand zu reissen, ist an sich selbst nicht möglich. Bei dem jetzt entstehenden Kampfe erscheint vielmehr nicht der Satan, sondern Michael als der Angreifende. Nachdem der Drache gethan hat, was V. 3. 4 geschildert ist — und nachdem das Kind völlig geborgen ist — wird nicht der Drache allein, welcher jenen Angriff auf das Kind gewagt hat, sondern auch seine Engel aus dem Himmel vertrieben. Gerade der Umstand, dass V. 7 nicht von dem Drachen allein, sondern auch von seinem ganzen Anhang die Rede ist, scheint darauf hinzudeuten, dass das Wagniss des Drachen V. 3 f., das Aeusserste, wozu seine antichristliche Natur ihn bringt, für Michael und sein heiliges Engelheer die unmittelbare Veranlassung ist, nun ihrerseits den Drachen sammt allen seinen Engeln anzugreifen und aus dem Himmel zu werfen. — *ἐν τῷ οὐρανῷ*) denn an diesem Orte befindet sich ja der Drache; vgl. V. 3. Jede allegorische Ausdeutung (*Beda:* in *ecclesia,* in qua Michaelem cum angelis suis contra diabolum dicit pugnare, quia secundum Dei voluntatem pro peregrinante ecclesia orando et adjutoria ministrando confligit) bringt eine Verwirrung des Contextes im Einzelnen und im Ganzen mit sich. Vgl. auch V. 8. — *ὁ Μιχαήλ*) Die von *Hengstb.* angelegentlich in Schutz genommene Meinung *Vitringa's*, dass Michael nicht ein Engel — nach Dan. 10, 13. 12, 1 der Schutzengel des alttestamentlichen Gottesvolks, nach Jud. 9 ein Erzengel — sondern Christus selbst, oder, wie *Hengstb.* lieber sagen will, der Logos sei, scheitert — selbst abgesehn von Jud. 9, wo die ausdrückliche Benennung *ὁ ἀρχάγγελος* nach *Hengstb.* ebenso wenig einen Beweis gegen die Gottheit Michaels enthalten soll, als der Ausspruch des Herrn Joh. 14, 28 gegen die Homousie des Sohnes zeuge — schon daran, dass es völlig unmöglich ist, den Michael V. 7 und das Kind V. 5 für eine und dieselbe Person zu halten.

Auch an uns. St. erscheint Michael, der Erzengel (*Beng.*, *Ew.*, *de Wette*, *Hofm.*, *Ebrard*, *Auberlen* u. A.), als der Anführer des Engelheeres (*καὶ οἱ ἄγγ. αὐτοῦ*), mit welchem er für den Messias und sein Reich streitet. — *τοῦ πολεμῆσαι μετὰ τ. δράκ. κτλ.*) So unzweifelhaft nach den vorliegenden Handschriften die LA. ist, ebenso unerklärlich ist dieselbe in grammatischer Hinsicht, denn der genitivische Infinitiv *τοῦ πολεμῆσαι* ist in seinem Anschluss an die Worte *ὁ Μιχ. καὶ οἱ ἄγγ. αὐτοῦ* ohne alle Analogie in der Gräcität der LXX und des N. T. Die scheinbare Parallele Act. 10, 25 unterscheidet sich von uns. St. gerade dadurch, dass dort eine richtige grammatische Raison vorliegt — indem von dem ausdrücklichen unpersönlichen *ἐγένετο* der genitivische Infinitivsatz, in welchem nun das Subj. im Accus. auftritt (*τοῦ εἰσελθεῖν τὸν Πέτρον*), abhängt — während an uns. St. die Zusammenordnung des genitivischen Inf. *τοῦ πολεμῆσαι* mit dem Subj. *ὁ Μιχ. κτλ.* eine grammatische Erklärung durchaus nicht gestattet; denn weder die Analogie von Stellen wie Jes. 44, 14. Ios. 2, 5, wo der mit ל eingeführte Inf. in bestimmter Abhängigkeit von einem vorhergehenden Begriffe steht und wo die LXX auch ein Temp. finit. setzen, ist zutreffend (gegen *Ew.*: pugnandum iis erat. *Bleek*, *Züll.*), noch die Ergänzung „hatten Krieg“, wovon dann das *τοῦ πολεμ.* abhängig gedacht werden soll (*Hengstb.*), zulässig. Wenn es möglich wäre, aus dem *ἐγένετο πόλεμος* ein *ἐγένοντο* vor *ὁ Μιχ. καὶ οἱ ἄγγ. αὐτ.* zu ergänzen, oder wenn man jenes *ἐγένετο* als fortwirkend zu *ὁ Μιχ.* verstehen dürfte (vgl. *Lücke*, S. 454), so würde sich das *τοῦ πολεμῆσαι* daran richtig anschliessen (vgl. *Winer*, S. 290). Aber jene zwiefache Annahme ist so bedenklich, dass vielmehr die Meinung sich aufdrängt, unser Text sei defect oder corrupt (*Lücke*, *de Wette*, *Winer*, S. 293). Als sinnvolle Conjectur empfiehlt sich die *Elz.* Lection *ἐπολέμησαν*, da das *τοῦ* vor dem Inf. aus dem vorhergehenden *αὐτοῦ* wiederholt sein kann und die Aenderung des *πολεμῆσαι* in die Form des Temp. fin. unschwer ist; ist aber das *τοῦ πολεμῆσαι* der Handschriften richtig — und für dasselbe spricht seine Schwierigkeit — so mag unmittelbar vorher ein Temp. fin., von welchem dies *τοῦ πολ.* abhängt, ausgefallen sein, etwa *ἀνέστησαν* oder *ἦλθαν* oder dgl., da der wesentliche Sinn offenbar der ist, welchen die Versionen ausdrücken (*Vulg.*: proeliabantur). Am nächsten liegt aber die Vermuthung, dass die Worte *πόλεμος ἐν τῷ οὐρανῷ* nichts Anderes als eine in den Text gekommene Randbemerkung seien, gemacht, um den merk-

würdigen Inhalt der Stelle zu markiren *); denkt man sich jene Worte hinweg, so erscheint der Anschluss des *τοῦ πολ.* an das *καὶ ἐγένετο ὁ Μιχ. κ. οἱ ἄγγ. αὐτοῦ* nicht schwierig, da der finale Infinitivgenitiv (vgl. Act. 3, 2. 12) von der in dem *ἐγένετο* liegenden Vorstellung der Hinbewegung (vgl. Act. 20, 16. 21, 17. 25, 15. Luc. 10, 32. Joh. 6, 25. 19) richtig abhängt. Die Conjectur hat für sich, dass die Aufnahme der angezweifelten Worte *πόλεμος ἐν τῷ οὐρανῷ* in den Text ungleich wahrscheinlicher ist, als der Ausfall eines Temp. fin. vor *τοῦ πολ.*; auch ist zu bedenken, dass, da im Folgenden das *ἐπολέμησε* nur nach dem Hauptsubjecte *ὁ δρ.* geformt ist, dieselbe Redeweise auch im ersten Satzgliede wahrscheinlich ist. Schwerlich aber hat da Joh. geschrieben *ὁ Μιχ. καὶ οἱ ἄγγ. αὐτοῦ ἐπολέμησε* — denn der Sing. würde, nachdem *καὶ οἱ ἄγγελοι αὐτοῦ* voraufgegangen ist, auch für den Stil der Apok. unerträglich und dazu, neben dem folgenden *ἐπολέμησε*, noch monotoner sein, als schon das *ἐπολέμησαν* der *Rec.* erscheint — dagegen entspricht das *ἐγένετο* in unmittelbarer Verbindung mit *ὁ Μιχ. καὶ οἱ ἄγγ. αὐτ.* allen Anforderungen und empfiehlt sich besonders noch dadurch, dass es den Sinn giebt, dass der Angriff von Michael und seinen Engeln ausgegangen sei. —

V. 8. Mit Recht tritt, nachdem der volle Subjectsbegriff *ὁ δρ. καὶ οἱ ἄγγ. αὐτοῦ* vorangegangen ist, jetzt die Pluralform *ἴσχυσαν* (vgl. sogleich *τόπος — αὐτῶν*) ein, während der Sing. *ἐπολέμησε* V. 7 nur zu dem Hauptsubjecte *ὁ δράκων* in ausdrücklicher Beziehung stand. Der Sinn des *καὶ οὐκ ἴσχυσαν* ist wie in der hebr. Phrase לֹא יָכֹל Gen. 32, 26 (LXX: *οὐ δύναται πρὸς αὐτόν*), Ps. 13, 5 (LXX: *ἴσχυσα πρὸς αὐτόν*), Gen. 30, 8 (LXX: *καὶ ἠδυνάσθην*): *sie vermochten nicht obzusiegen.* — *οὐδὲ τόπος εὑρέθη αὐτῶν ἔτι ἐν τῷ οὐρανῷ*) Das *οὐδέ* — so schreibt auch *Winer*, S. 543 mit Recht, obwohl er S. 435 für *οὔτε* spricht — stellt der ersten negativen Aussage *οὐκ ἴσχυσαν* eine zweite zur Seite und gegenüber, so dass der Sinn der

---

*) Giebt doch z. B. *Andreas* — welcher übrigens die verdächtigten Worte im Texte hat — dem Abschnitt V. 7—12 die Ueberschrift: *περὶ τοῦ πολέμου τῶν ἀγγέλων καὶ τῶν δαιμόνων κτλ.* Wie sehr aber in den Handschriften kurze Angaben über den Inhalt gebräuchlich waren, wird ausserordentlich anschaulich, wenn man die lange Reihe von Inhaltsbezeichnungen liest, welche sich im Cod. *Sin.* zur Apostelgeschichte finden. Vgl. Nov. Test. Gr. ex Sin. Cod. — ed. *Tischendorf.* Lips. 1865. P. LXXXII. —

Verbindungsweise explicirt werden kann: nicht nur konnte der Drache mit seinen Engeln nicht obsiegen, sondern er konnte auch seinen Platz im Himmel nicht mehr behaupten; er wurde im Himmel besiegt und aus dem Himmel hinausgeworfen. Diese Vorstellung selbst deutet *Hengstb.* ganz rationalistisch, indem er nach dem angenommenen Grundsatze „Alles Mächtige wird in den Himmel versetzt" (vgl. Jes. 14, 12) erläutert: „Dass der Satan sich im Himmel nicht behaupten kann, bedeutet einfach, dass seine Macht gebrochen ist, gebrochen nach V. 11 durch das Blut Christi, wodurch Vergebung der Sünden erworben und also dem Satan seine gefährlichste Waffe entwunden worden ist". Auf der andern Seite erscheint ein verkehrtes Dogmatisiren bei *Hofm.*, *Ebrard* und *Auberlen*, welche hier die Voraussetzung finden, dass der Satan mit seinen Engeln bis dahin (bis zur Himmelfahrt Christi. V. 5. *Auberlen;* während der „ganzen Weltperiode" von der Himmelfahrt an. *Ebrard*) *wirklich* seine Stelle im Himmel gehabt habe, resp. haben werde, wobei denn das Auftreten des Satans Hiob 1 im Sinne eines historischen Factums verglichen und zugleich aus Sach. 3 erläutert wird, dass das Geschäft des Satans im Himmel das der Anklage sei. Aber diese für den nüchternen christlichen Sinn an sich selbst unmögliche Vorstellung — welche insbesondere bei *Ebrard* ganz undenkbar erscheint — wird aus dem Texte nur dadurch erhoben, dass eine objective Realität demjenigen zugeschrieben wird, was allerdings mit Unrecht für ein blosses commentum, eine pure Fiction angesehn wird (gegen *Heinr.* und andere Rationalisten), welchem aber doch nur die Realität der Vision zukommt. Die reale Wahrheit, auf welcher die visionäre Anschauung von der Niederlage des Drachen nach der Entrückung des messianischen Kindes beruht, ist — wie aus V. 10, aber keineswegs aus V. 11 (gegen *Hengstb.*), erläutert werden kann — die christliche Grundlehre von der Ueberwindung des Satans und seines Reiches durch Christum, den Erlöser und den Herrn des Himmelreichs; aber es handelt sich an uns. St. (ähnlicherweise wie V. 3—6) gar nicht um irgend eine lehrhafte Bestimmung, sondern um eine bis auf den tiefsten Grund gehende Veranschaulichung der Wuth des Erzfeindes gegen die Gläubigen. Gegen diese wendet er sich (V. 17 fll.), nachdem er vergeblich den Herrn selbst (V. 4 fll.) und das Weib verfolgt hat; die Erde wird der Schauplatz seines Grimmes, nachdem er vom Himmel auf dieselbe herabgestürzt ist, und zwar als ein Besiegter, so

dass auch die Gläubigen den schon überwundenen Feind, mag er noch so sehr wüthen, überwinden können. Die Schilderung V. 7. 8 (und V. 9) stellt also ebenso wenig ein wirkliches, geschichtliches oder übergeschichtliches, vergangenes oder gar erst zukünftiges Factum, welches dem Joh. durch die Vision geoffenbart wäre, dar, wie V. 3—6 wirkliche Facta als solche geschildert werden; aber auch an uns. St. erscheint die Gestaltung der Vision im Geiste des Sehers sittlicherweise bedingt durch seine Erinnerung an das in der biblischen Offenbarung fest stehende Factum von dem Sturze der abgefallenen Engel. Dies Factum hat an sich selbst und als solches mit dem vorliegenden Zusammenhange nichts zu thun; aber mit den Formen jenes Factums bekleidet sich im Geiste des Sehers die besondere Vorstellung, welche er hier ausdrückt.

V. 9. *καὶ ἐβλήθη*) Das Zeitwort wird, nachdem die umständliche Subjectsbezeichnung gegeben ist, wiederholt und empfängt dann auch die genauere Bestimmung *ἐβλ. εἰς τὴν γῆν*. Die gehäuften Benennungen beschreiben das Wesen und die Wirksamkeit des Feindes so vollständig wie möglich, was deshalb angemessen ist, weil dadurch einerseits angezeigt ist, was die Gläubigen von diesem nun auf Erden gegen sie wirkenden Feinde zu erwarten haben (vgl. V. 12 fll.), andererseits aber gesagt wird, dass dieser Feind, so mannichfach auch seine feindselige Wirksamkeit sein mag, doch ein von Grund aus schon besiegter Widersacher ist (vgl. V. 10 f.). Voran steht die Benennung *ὁ δράκων ὁ μέγας*, als die durch V. 3 fll. gegebene Subjectsbezeichnung, an welche die übrigen Benennungen in der Form der Apposition sich anschliessen: *ὁ ὄφις ὁ ἀρχαῖος*, in Erinnerung an Gen. 3 (vgl. 2 Cor. 11, 3), woher auch die rabbinischen Ausdrücke נָחָשׁ הַקַּדְמוֹנִי und הַנָּחָשׁ הָרִאשׁוֹן (vgl. *Schöttgen*) stammen. — *ὁ καλούμενος διάβολος κτλ.*) Das *διάβολος* steht hier neben *ὁ καλούμενος* gleicherweise appellativisch, wie 20, 3 neben *ὅς ἐστιν*, dagegen tritt das *ὁ σατανᾶς* kraft des Artikels (welchen *Ew.* mit Unrecht beseitigen will) an beiden Stellen als Nom. propr. auf, wie auch *ὁ διάβολος* z. B. 20, 10. Die zu *ὁ σατ.* gefügte Bestimmung *ὁ πλανῶν τ. οἰκ. ὅλ.*, welche aus dem von V. 1 an Gesagten gar nicht verständlich ist, sondern auf die von Kap. 13 an geschilderte antichristliche Wirksamkeit des Satans zielt (vgl. bes. 13, 14. 20, 8. 10), lässt an ihrem Theile erkennen, dass die ganze gegenwärtige Darstellung ihre eigentliche Absicht und Bedeutung nicht sowohl in

sich selbst als vielmehr im Zusammenhange mit dem Folgenden (V. 17 fll.) hat.

V. 10—12. Eine starke Stimme im Himmel (vgl. 11, 15. 12) feiert zuerst das eben vor dem Auge des Sehers Geschehene als einen, auch den Gläubigen zu Theil gewordenen (V. 11), Sieg über den Widersacher Christi und seines Reichs (V. 10—12a); aber dieselbe Stimme ruft auch Wehe über die ganze Erde, weil der auf dieselbe hinabgeworfene Drache die kleine ihm noch gegebene Frist in seinem Grimme ausbeuten wird (V. 12b). — *ἄρτι*) *nun,* nach dem Siege über den Drachen (V. 8 f.), wie auch der Schluss von V. 10 *ὅτι ἐβλ. κτλ.* noch einmal ausdrücklich hervorhebt. — *ἐγένετο ἡ σωτηρία κτλ.*) Falsch *Hofm.*: Gott und sein Gesalbter haben ihr Heil und ihre Macht bewiesen. Auch *de Wette,* welcher mit Recht auf 11, 15 verweist, bemerkt unrichtig: es finde in Ansehung des *σωτηρία* eine Art von Zeugma oder Gedankenvermischung statt; der Satz „Das Heil ist Gottes“ 7, 10. 19, 1 sei in dieser Verbindung zu dem geworden: „Nun zeigt es sich, dass das Heil Gottes ist“. Richtig hat aber *de Wette* — wie auch die, welche die Bedeutung von *ἡ σωτηρία* ändern wollten — gefühlt, dass es gerade der Begriff der *σωτηρία* ist, wodurch die Darstellungsweise an uns. St. schwieriger erscheint, als an der ganz gleichartigen Stelle 11, 15. Allein ganz wie die *δύναμις* und die *βασιλεία* wird auch die *σωτηρία,* d. h. das Heil in dem specifisch christlichen Sinne — nicht „Sieg“ (*Eichh.*, *Ew.* II), was *σωτηρία* nicht bedeutet — mit voller Objectivität angeschaut. Das Heil schlechthin, wie das Reich, die Kraft und Macht, ist jetzt, nachdem der Drache im Himmel überwunden ist, unsers Gottes geworden; jetzt ist es *sein* Heil, seine Macht, sein Reich, nicht mehr angefochten und beeinträchtigt durch das bis dahin noch ungebrochene Unheil und die noch nicht überwundene Macht des Drachen. Dies ist die bestimmte Art und Weise der Vorstellung, neben welcher ja die andere Anschauungsweise besteht, dass es wesentlich und allein Gottes Heil, Macht und Reich ist, welches Gott ergreift (vgl. 11, 17 neben dem *εἴληφας* das *τ. δύν. σου*) oder welches *Gottes wird.* Die einzelnen Begriffe sind sehr bedeutungsvoll: *ἡ σωτηρία* ist das Heil, nicht allein sofern dadurch die Heiligen gerettet werden (*Beng.*, vgl. *Hengstb.*, *Ebrard*) — diese Beziehung ist nothwendig, aber zu enge — sondern (vgl. die ähnlichen Stellen 7, 10. 19, 1) der gesammte Inbegriff aller Gerechtigkeit, Seligkeit und Herrlichkeit, wie sie von Gott durch seinen Christ, den *σωτήρ*, der Creatur bereitet, von dem

Drachen aber, dem Antichrist, derselben gewehrt wird. Die *δύναμις*, die Kraft Gottes, hat sich in dem Siege über den Drachen erwiesen (vgl. *Beng.*), die *βασιλεία*, „da sich Gottes Majestät zeigt“ (*Beng.*), ist die königliche Herrlichkeit Gottes (11, 15. 17), welche ihm als dem Inhaber der unbedingten Macht eigen ist und welche er insbesondere in dem Schaffen und Mittheilen des Heils darstellt (vgl. 1, 6. 5, 10). Die *ἐξουσία* wird dem Christ Gottes zugeschrieben, weil sie die bestimmte, dem Christ Gottes als solchem eigenthümliche Machtvollkommenheit ist (vgl. 13, 2, wo *ἐξ.* neben *δύναμις*, 6, 8. 9, 3. 11, 6. 14, 18. 17, 19. 20, 6, wo *ἐξ.* von der bestimmten, in einem Auftrage, Amte u. s. w. liegenden Machtvollkommenheit steht). — *ὅτι ἐβλήθη κτλ.*) Der Grund für die Lobpreisung *ἄρτι ἐγένετο κτλ.* liegt in dem V. 8. 9 Berichteten, denn das ganze Unterfangen des Drachen (V. 3 fll.) war nichts Anderes, als der wahrhaft antichristliche Versuch, die *σωτηρία* zunichte zu machen, der *δύναμις* Gottes zu trotzen, wider die *βασιλεία* desselben sich aufzulehnen und die *ἐξουσία* des Christs, ja diesen Christ selbst zu vernichten. Von einer neuen, in V. 3 fll. gar nicht berührten und in jener Darstellung auch ganz fremdartigen Seite wird der überwundene Widersacher bezeichnet durch die Benennung *ὁ κατήγωρ τ. ἀδελφ. ἡμ. κτλ.* Die Form des Wortes ist hebräisch = קטיגור. Ganz analog ist die rabbinische Bezeichnung Michaels als des סניגור, des *συνήγωρ*, d. h. *συνήγορος*, advocatus, der Frommen (vgl. *Schöttg.*). Es findet sich auch in der spätern Gräcität die gleichartige Form *διάκων* für *διάκονος* (vgl. *Wetst.*). — *τῶν ἀδελφῶν ἡμῶν*) Die Brüder derer, von welchen mit starker Stimme der Lobgesang erhoben wird, sind ohne Zweifel die Gläubigen im irdischen Leben, denn nur diese können der Anklage von Seiten des Satans ausgesetzt sein; hieraus ist aber ein Rückschluss zur Bestimmung der himmlischen Personen, welche von den gläubigen Menschen als von ihren Brüdern reden, nicht zu machen und es ist durchaus nicht zu entscheiden, ob die lobpreisende Stimme von Engeln (*Beda* u. A.) oder von den 24 Aeltesten (*Ew.* I u. A.) oder etwa von schon vollendeten Heiligen (*Ew.* II, nach 6, 4 fll. 7, 9 fll.) — welche aber nicht als Heilige nur des Alten Testaments (*Beng.*) zu denken sein würden — ausgeht. — Die Vorstellung von einer *fortwährenden* (*ἡμέρας καὶ νυκτός*. Vgl. 4, 8) Anklage der Frommen von Seiten des Satans (*Sohar Levit.* f. 43: — ille *semper* stat tanquam delator coram rege Is-

raëlis. b. *Schöttg.*), welche weder im N. noch auch im A. T. als bestimmtes Lehrstück sich findet, ist von der jüdischen Theologie aus Sach. 3 und Hiob 1. 2 entnommen und ausgebildet (vgl. die Beispiele bei *Schöttg.*). Das N. T. enthält nur insofern eine Erinnerung an jene Vorstellung, als die auch im N. T. gebräuchlichen Namen *ὁ διάβολος* und *ὁ σατανᾶς*, auch *ὁ ἀντικείμενος*, ihrer ursprünglichen Bedeutung nach auf dieselbe zurückweisen. In dem letztern Umstande würde ein ausreichender Schriftgrund, die Vorstellung von der anklagenden Thätigkeit des Satans in dogmatischem Ernste anzunehmen, nur dann erkannt werden müssen, wenn die Schrift auch sonst ausdrücklich zeigte, dass sie den dahin zielenden Sinn jener einmal fest stehenden Namen vertrete. Das ist aber weder Hiob 1. 2 noch Sach. 3 der Fall; denn jene erstere, mythisch geartete Stelle handelt nicht einmal von einer eigentlichen Anklage, während der Vision des Propheten Sach. der Natur der Sache nach eine objective Realität nicht zukommt. Die Schrift giebt uns also nicht ein Lehrstück an die Hand, welches für das christliche Denken ebenso unerfasslich sein würde, als die Vorstellung von einem wirklichen Aufenthalte des Teufels und seiner Engel im Himmel (vgl. V. 7 fll.). Wie aber dort, so ist auch hier jede allegorisirende Umdeutung des Textes abzuweisen (gegen *Beda:* quos et prosperis male uti et in adversis non habere patientiam sugillat. *De Wette:* „Der Satan ist zugleich die böse Lust und das böse Gewissen") und kraft der Analogie der Schrift zu urtheilen, dass die in ihrer concreten Formation aus der jüdischen Theologie entlehnte Vorstellung von einer fortwährenden Anklage der Gläubigen durch den Satan auf objective Wahrheit keinen Anspruch mache, sondern als ein in der Individualität des Joh. begründetes Moment der prophetischen Conception anzusehen sei. —

V. 11. *καὶ αὐτοὶ ἐνίκησαν αὐτὸν*) Dass *αὐτοί* auf *τ. ἀδελφῶν ἡμ.* sich bezieht, mithin diese, die vom Drachen Verklagten (*ὁ κατηγ. αὐτούς.* V. 10), nicht aber die Engel Michaels (V. 7), hier als solche dargestellt werden, welche den Drachen *besiegt haben* (*Beng.*, *Ew.*, *de Wette*, *Hengstb.*, *Ebrard*), ergiebt sich nicht nur aus den Worten an sich, welche eine unmittelbare Zurückbeziehung des *αὐτοί* auf ein Subject in V. 7 nicht gestatten, sondern auch aus der angedeuteten Art und Weise des Kampfes und des Sieges, welche zu dem V. 7 Geschilderten gar nicht stimmt (vgl. bes. die Schlussworte von V. 11). Aus der Identität der Verklagten V. 10 und der Kämpfenden V. 11 folgt aber

nicht, dass der Begriff des *ἐνίκησαν αὐτόν* sei: sie haben den Process wider ihn gewonnen, wie *Beng.* (vgl. Rom. 3, 4) will; vielmehr ist der Begriff des *νικᾶν* hier derselbe, wie überall in der Apok., welche jede Art der Versuchung, die der Satan den Gläubigen bereitet, als einen erhobenen Kampf (vgl. V. 17) und deshalb jede Bewährung des Glaubens als einen Sieg über den Erzfeind anschaut (15, 2; vgl. überhaupt das *νικᾶν* in den Briefen Kap. 2. 3). Zum Grundbegriff ist auch 1 Joh. 2, 13. 14 zu vergleichen, obwohl wie die Form so auch die Beziehung dort eine andere ist. Das perfectische *νενικήκατε τὸν πονηρόν* schildert das gegenwärtig bestehende Glaubensleben der christlichen Jünglinge als ein solches, welches den durch den Glauben selbst errungenen Sieg über den Argen zu seiner Grundlage hat; das aoristische *ἐνίκησαν αὐτόν* aber ist, weil es den Sieg über den Satan als ein bestimmtes Factum rein in die Vergangenheit setzt, in einer ähnlichen Prolepsis *gesagt*, wie 7, 9 fll. die Gläubigen nach gewonnenem Siege in einer proleptischen Vision *erschaut* werden. In der That gilt das *ἐνίκησαν* erst dann, wenn der bis zum Tode dauernde, selbst die glaubenstreue Hingabe des Lebens erfordernde Kampf (vgl. den Schluss von V. 11) wirklich ausgekämpft und das im Blute des Lammes gewaschene Kleid (vgl. 7, 14) trotz aller Verführung und Bedrängung von Seiten des Satans rein bewahrt ist. Obwohl aber die Lobpreisenden im Himmel wissen, dass der Kampf wider den Drachen ihren Brüdern auf Erden in der Wirklichkeit noch bevorsteht (vgl. V. 12 und dazu V. 17), so können sie doch den Sieg der Gläubigen wie einen schon gewonnenen feiern, weil der im Himmel erfochtene Sieg (V. 7 fll.) den Satan auch für die Gläubigen auf Erden zu einem überwundenen Feinde gemacht hat. Indem aber also der von den Gläubigen in der That noch zu erringende Sieg — auf welchen eigentlich alle Paraklese der Apok. zielt — als ein schon errungener von jenen Himmlischen gefeiert wird, wird den Gläubigen die kräftigste Ermuthigung gegeben. Darum erscheint V. 11 nicht als eine „Abschweifung“ (*de Wette*), sondern in jeder Hinsicht angemessen. — *διὰ τὸ αἷμα τοῦ ἀρνίου κτλ.*) Kraft des *διά* c. Accus. erscheint das Blut des Lammes und das Wort des Zeugnisses der Gläubigen nicht als das Mittel (*διά* c. Gen.), sondern als der Grund oder die Ursach, um welcher willen der Sieg errungen ist. Diese Form der Vorstellung ist nicht weniger passend als jene (gegen *de Wette*); vielmehr entspricht dieselbe in dem ersten Gliede *διὰ τὸ αἷμα. τ. ἀρν.* viel accurater der innern

Verbindung, in welcher V. 11 zu dem Vorhergehenden steht. Ganz analog ist 3, 21 die Beziehung zwischen dem *ὁ νικῶν κτλ.* und dem *ὡς κἀγὼ ἐνίκησα κτλ.* Der Sieg der Gläubigen auf Erden gründet sich auf den im Himmel erfochtenen Sieg über den Satan; die eigentliche Wirklichkeit aber in dem, was von V. 7 an und zwar im engsten Zusammenhange mit V. 5 berichtet ist, dasjenige, was als die wirkliche Ursach des Sieges für die Gläubigen auf Erden unter der Hülle jener erschauten Vorgänge eigentlich verstanden werden muss, ist der Sieg Christi über den Satan. Diesen Sieg hat das Lamm durch sein Blutvergiessen über den Drachen errungen. Das Blut des Lammes ist also die Ursach für den Sieg der Gläubigen (ganz verkehrt rationalisirt *Ewald,* indem er zu dem *ἐνίκησαν αὐτ. διὰ τ. αἷμα τ. ἀρν.* bemerkt: per — rem christianam Christi morte, quae et ipsis exemplum erat, firmatam). Nach derselben Art der Vorstellung wird angeschlossen: *καὶ διὰ τὸν λόγον τῆς μαρτυρίας αὐτῶν.* Hier würde man eher *διά* c. Gen. erwarten, weil das Zeugniss, welches von den Gläubigen selbst gegeben wird, sich am Einfachsten als das Mittel, durch welches sie siegen, darstellt. *De Wette* ist geneigt, diese Vorstellungsweise durch „eine Art von Zeugma", das er in dem *διά* statuiren möchte, zu gewinnen. Allein das *διά* c. Accus. hat darum sein volles Recht, weil auch das Wort des Zeugnisses der Gläubigen, ähnlich wie das Blut des Lammes, als der objective Grund ihres Sieges erscheinen kann, indem das Wort des von den Gläubigen mit aller Treue, selbst bis zum Tode, gegebenen Zeugnisses — dies ist der Sinn des *αὐτῶν* neben *τ. λ. τ. μαρτ.* — doch auch zugleich das Wort von einem solchen Zeugnisse ist, welches die Gläubigen zuvor selbst empfangen haben und nun — eben als die ausser und über ihnen stehende Bedingung ihres Sieges — haben (vgl. V. 17). So hat auch das Wort des Zeugnisses eine objective Seite, nach welcher dasselbe, gleich dem Blute des Lammes, als der Grund des Sieges, nicht als das Mittel, erscheint; während anderntheils auch das Blut des Lammes nur dann als der wirksame Grund des Sieges betrachtet werden kann, wenn man auch da die subjective Seite der Sache, nämlich das gläubige Theilnehmen an diesem Blute oder das Gewaschensein mit demselben (vgl. 7, 14. 1, 5. Var. lect.), im Sinne behält. — *καὶ οὐκ ἠγάπησαν κτλ.*) Das Nichtlieben ihrer Seele, d. h. die Bereitwilligkeit, ihr Leben hinzugeben, fand statt *ἄχρι θανάτου* (vgl. 2, 10. Phil. 2, 8). Sie duldeten also als treue

Zeugen den Tod, und errangen eben damit den Sieg, wie ihr Herr selbst (vgl. 3, 21. 1, 18. 5, 5. 6. 9). —

V. 12. *Διὰ τοῦτο*) Als Grund der Freude für die Himmel und die in denselben Wohnenden — *οἱ ἐν αὐτοῖς σκηνοῦντες* sind allein die, deren wirklicher Aufenthaltsort die Himmel sind, und welche dort, wie der Ausdruck *σκηνοῦν* andeutet, ihre von keinem Weh oder Kampf getrübte herrliche Ruhe haben (vgl. 13, 6. 7, 15. 21, 3. *Beng.*, *Ew.*, *de Wette*), nicht aber auch die Gläubigen auf Erden, wie *Hengstb.* unter falscher Vergleichung von Phil. 3, 20. Eph. 2, 6 erklärt — kann nicht beides, der Sturz des Drachen vom Himmel V. 9 und der Sieg der Gläubigen V. 11 (*Beng.*), sondern nur das Erstere (*de Wette*) angesehen werden; denn während V. 11 im Anschluss an V. 10 den auf jenen himmlischen Sieg über den Drachen gegründeten Sieg der irdischen Gläubigen über denselben proleptisch feiert, wird hier vielmehr die Sache so angeschaut, wie sie in der Wirklichkeit liegt: den Himmlischen allein gebührt die reine Freude, aber über die ganze Erde und alle ihre Bewohner wird Wehe gerufen, auch über die Gläubigen auf Erden, denn gerade diese haben ja nun mit dem wüthenden Drachen bis auf's Blut zu kämpfen. — *οὐαὶ τὴν γῆν κτλ.*) Der Accus., welcher im Griechischen (vgl. *Matthiä*, Ausf. Gramm. § 427) wie im Lateinischen regelmässig in Ausrufungen sich findet, ist hier nur insofern ungewöhnlich, als derselbe neben *οὐαί* steht, welches sonst mit dem Dat. verbunden zu werden pflegt. — *τὴν γῆν καὶ τὴν θάλ.*) Im Gegensatze zu der himmlischen Welt wird (vgl. 7, 2 f. 5, 13) die Gesammtheit der irdischen Welt bezeichnet, wobei es auf die Beziehung der beiden einzelnen Theile als solcher nicht ankommt und noch weniger irgend eine allegorische Ausdeutung statthaft ist (gegen *Beng.*, welcher auch hier unter Erde und Meer Asien und Europa versteht. Vgl. *Hengstb.*, welcher das Meer für das Völkermeer hält). — *ὅτι κατέβη κτλ.*) Begründung des Weherufes: Erde und Meer sollen der Schauplatz für die Wirksamkeit des nun auf diese Sphäre angewiesenen Teufels werden, welcher um so mehr seinen grossen Zorn auslassen wird, als er weiss, dass er nur wenig Zeit hat. An die Stelle des *ἐβλήθη* tritt hier naturgemäss ein *κατέβη*, weil es hier, da eine furchtbare Wirksamkeit des wüthenden Feindes angedeutet wird, angemessener ist, dass nicht ausdrücklich markirt wird, das Hinabsteigen des Feindes sei ein unfreiwilliges. — *ἔχων θυμὸν μέγαν*) Den grossen Zorn, welcher dem Drachen vermöge seines antichristlichen Wesens eigen ist, hat

er schon V. 4 gezeigt. Durch die Niederlage V. 7 fll. kann dieser Zorn nur von Neuem angefacht sein. Dazu kommt, dass der Drache weiss, es sei ihm nur eine kurze Frist gewährt. Diesen *ὀλίγον καιρόν* mit den 11, 11 genannten $3\frac{1}{2}$ Tagen, als der „Zeit des Antichrists“, zu identificiren (*Ebrard*), ist ebenso willkührlich als die Berechnung *Bengel's*, welcher die „kleine Zeit“ für etwas länger als die $3\frac{1}{2}$ Zeiten V. 14, d. h. gleich 4 Zeiten oder für 4 mal $222\frac{2}{9}$ Jahre nimmt und die Periode vom J. 947 bis zum J. 1836 versteht. Im Sinne der Apok. beruht vielmehr die Kürze der dem Satan für sein antichristliches Wirken auf Erden gegebenen Frist einfach darauf, dass „die Zeit nahe ist“ oder dass der Herr bald kommt, um auch den Satan sammt dessen Werkzeugen zu richten (Vgl. überhaupt 1, 3. 22, 20; insbesondere 17, 11. 20, 1 fll.). —

V. 13—17. Der auf die Erde hinabgeworfene Drache verfolgt zunächst das in die Wüste fliehende Weib; da aber auch dieses — wie das Kind V. 5 — vor seiner Nachstellung gerettet wird, so wendet er sich zum Kampfe wider die Uebrigen ihres Samens.

Καὶ ὅτε εἶδεν) Der Drache musste erst, indem er sich auf die Erde hinabgestürzt sah, dessen inne werden, dass damit alle seine Verfolgung des Kindes selbst unmöglich geworden sei; so machte er sich nun an die Verfolgung des Weibes (*ἐδίωξε*. Aor.), eben weil dies die Mutter jenes männlichen Kindes war (*ἥτις*. Vgl. den accuraten Gebrauch dieses Relativums auch 9, 4. 3, 24. 19, 2. 20, 4). —

V. 14. Schon in dem *ἐδίωξε τὴν γυν.* V. 13 liegt die aus dem vorläufigen Bericht V. 6 sich ergebende Voraussetzung von der *Flucht* des Weibes; jetzt aber, da es recht eigentlich um das Sckicksal des Weibes sich handelt, wird das V. 6 nur in der Hauptsache vorweg Berührte ausdrücklich geschildert. Denn dass V. 14 nicht von etwas ganz Anderm als V. 6 redet — wie *Ebrard* will, welcher in V. 6 die Flucht des Weibes im Himmel, d. h. das Sinnbild der Zerstreuung Israels auf Erden, in V. 14 dagegen den Flug in die Wüste auf Erden, d. h. eine wunderbare Errettung des bekehrten Israels auf der wirklichen Erde, findet, eine Deutung, welche schon daran scheitert, dass V. 6 der Himmel sammt der von *Ebrard* in denselben versetzten Wüste sinnbildlich, V. 14 dagegen die Erde (vgl. V. 13) im eigentlichen Sinne, die auf derselben befindliche Wüste aber wieder sinnbildlich genommen werden muss, während doch offenbar alle diese Ortsvorstellungen jedenfalls gleichartig verstanden werden müssen — vielmehr dass V. 14 die

eigentliche Ausführung, und zwar an der naturgemässen Stelle des Zusammenhanges, von dem giebt, was V. 6 nicht ohne Grund kurz vorweggenommen war (*Beng.*, *Ew.*, *de Wette*, *Hofm.*, *Hengstb.*, *Auberlen*), ergiebt sich aus der Vergleichung der beiden Verse. Ganz gleich ist das Ziel der Flucht — der *τόπος αὐτῆς* in der Wüste ist der von Seiten Gottes für das Weib dort zubereitete Ort *) — gleich dem Sinne nach sind die schematischen Zeitangaben — denn die auch dem Ausdrucke nach (vgl. *Winer*, S. 160) aus den vorbildlichen Stellen Dan. 7, 25. 12, 7 entnommene Bestimmung von 3½ Zeiten, d. h. Jahren, kommt mit den 1260 Tagen V. 6 (vgl. auch 11, 2. 3) überein — gleich in der Sache ist auch dem kurzen *ἔφυγεν εἰς τ. ἔρ. κτλ.* V. 6 die genauere Schilderung V. 14: *καὶ ἐδόθησαν — ἵνα πέτηται εἰς τ. ἔρ. κτλ.* Die von Gott geordnete Sicherheit der Flucht beruht gerade darauf, dass dem Weibe zwei Flügel des grossen Adlers gegeben werden, damit es — dies ist die Absicht des rettenden Gottes, welcher auch die Flügel dem Weibe geben lässt — zu dem göttlicherseits für dasselbe bereiteten Zufluchtsorte in der Wüste hinfliegen möge. Diese Vorstellung selbst ist durch die plastische Kunst des Apokalyptikers aus dem Exod. 19, 4 angedeuteten Bilde (vgl. auch Deut. 32, 11. Ps. 36, 8) erwachsen: wie Gott vormals sein Volk, da es den Egyptern entfloh, auf Adlersflügeln getragen hat, so werden dem vor dem Drachen fliehenden Weibe ein Paar Adlersflügel zum sichern Entkommen verliehen. Jedoch darf man nicht sagen, dass der Art. *τοῦ ἀ. τοῦ μεγ.* den hier genannten Adler als mit dem Exod. 19, 4 erwähnten identisch erscheinen lasse (*Züll.*, *Ew.* II), denn an jener bildlichen St. ist ein bestimmter Adler gar nicht bezeichnet. Auch *Ewald's* frühere Meinung, dass der Art. nach hebräischer Weise (Jud. 6, 15. 1 Sam. 17, 14) superlativisch einen sehr grossen Adler bezeichne, ist nicht statthaft, weil die Analogie — wenn sie auch besser zuträfe, als wirklich der Fall ist — nur eine rein superlativische Vorstellung (der schlechthin grosse, d. h. der grösste) geben würde. *Ebrard* hat aus seiner Ansicht, dass der Art. den bestimmten, schon 8, 13 genannten

---

*) Das Praes. *τρέφεται*, dessen bestimmte Beziehung *Ewald*, *Hofm.* u. A. beseitigen möchten, ist ebenso verständlich, wie das Praes. *ἔχει* V. 6. Im Sinne des Joh. befindet sich das Weib gegenwärtig an ihrem Orte in der Wüste; dort bleibt es während der ganzen Trübsalszeit für die Gläubigen (vgl. V. 17), welche ja eben 3½ Zeiten dauert, geborgen.

Adler bezeichne, den Gedanken entwickelt, dass „die Rettung des Weibes in dem Zeitpuncte erfolgen werde, wo die letzten, die ausserordentlichen Entwickelungen der fünften und sechsten Posaune beginnen werden“, oder wie er auch sagt, dass das Weib „getragen werde von den Kräften des Adlers, der die Gerichte über die gottlose Welt zu bringen hat“. Aber selbst abgesehen von der beiden Deutungen zu Grunde liegenden falschen Voraussetzung, dass der Flug des Weibes in die Wüste von der Flucht in die Wüste der Sache und der Zeit nach durchaus verschieden sei, ist weder die eine noch die andere Erklärung möglich, weil an uns. St. nicht der Adler gemeint sein kann, welcher 8, 13 zu einem ganz speciellen und zwar dem an uns. St. Gesagten völlig fremdartigen Zwecke erscheint. Es kann überhaupt von keinem bestimmten Adler die Rede sein; der Art. ist generisch gemeint (*de Wette*), wie 1, 1 (*διὰ τοῦ ἀγγ. αὐτ.*). Zwei Flügel, wie sie der grosse Adler hat, wurden dem Weibe zur schnellen, sichern Flucht gegeben. Es ist also auch nicht an die Ezech. 17, 3. 7 genannten Adler zu denken, wo in einer Gleichnissrede die Könige von Babel und Egypten als Adler dargestellt werden; der von *Auberlen* (vgl. *Aret., Beng.*) demgemäss aus uns. St. entwickelte Gedanke, dass die Weltmacht selbst — genauer: „Die beiden Theile des römischen Reichs im Osten und Westen, vornehmlich seit Constantin“ — dem Weibe, d. i. der christlichen Kirche, eine sichere Stätte gewähren müsse, durch die römische Staats- und Rechtsordnung, ist somit in der Ausdrucksweise des Textes ebenso wenig begründet, als überhaupt der Gesichtspunct, welchen diese Art der Auslegung nimmt, der Absicht und dem Inhalte des ganzen Kap. 12 entspricht. — *ἵνα πέτηται εἰς τὴν ἔρημον κτλ.*) Wie die Art der Flucht, das Fliegen mit Adlersflügeln, so ist auch der Zufluchtsort nach dem Vorbilde der Errettung Israels aus Egypten in die Wüste beschrieben. An die Entbehrungen, welche der Aufenthalt in der Wüste mit sich bringt, erinnert auch das *ὅπου τρέφεται κτλ.* nicht (gegen *Hengstb.* u. A., welche, wie *Auberlen*, angedeutet finden wollen, dass die „Wüstenzeit der Kirche“, d. h. die „ganze heidenchristliche oder kirchengeschichtliche Periode“, nur eine Zeit der Wallfahrt nach der Herrlichkeit des himmlischen Canaans sei); es kommt nur darauf an, dass der von Gott in der Wüste für das fliehende Weib bereitete Ort ein sicherer Zufluchtsort vor der Verfolgung des Drachen ist, und dass — wie Gott vormals sein Volk in der Wüste ernährt hat — das Weib an diesem ihren Zufluchtsorte

die bestimmte Zeit hindurch von Seiten Gottes ernährt werde. — *ἀπὸ προσώπου τοῦ ὄφεως*) Diese Bestimmung ist nicht mit dem entfernten *πέτηται* (*Vitr.*, *Züll.*), sondern mit dem unmittelbar vorhergehenden *ὅπου τρέφεται κτλ.* zu verbinden (*Beng.*, *Ewald*, *de Wette*, *Hengstb.*) und so zu erklären wie das hebräische מִפְּנֵי Jud. 9, 21 (LXX: *ἔφυγεν — καὶ ᾤκησεν ἐκεῖ ἀπὸ προσώπου Ἀβ.*): *weg von dem Angesichte der Schlange*, d. h. fern von ihr und vor derselben geborgen. Zu „ergänzen“ ist nichts, am wenigsten was *Hengstb.* ergänzt: „auf ihrer Flucht, oder in ihrer Furcht“; die concise Redeweise setzt die Flucht als schon vollendet voraus und stellt gerade dar, wie das entflohene Weib nun in Sicherheit weilt.

V. 15. 16. Das mit Adlersflügeln entfliehende Weib vermag der Drache nicht zu erreichen; darum speit er demselben einen Wasserstrom nach, um es so zu verderben. Aber auch von dieser Gefahr bleibt das Weib unberührt, weil die Erde jenen Strom verschluckt. — *ὡς ποταμόν*) Diese Beschreibung der grossen Masse des von der Schlange ausgespieenen Wassers dient zur Erläuterung und Veranschaulichung der Absicht: *ἵνα ταύτην ποταμοφόρητον ποιήσῃ*, ut aquis fluvii abreptam submergeret, wie *Vitr.* das in der biblischen Gräcität nicht weiter vorkommende, übrigens regelmässig geformte Wort (vgl. das analoge *ἀνεμοφόρητος*) treffend erklärt. *Hesych.* (ed. Alberti I, 461) erläutert das Homerische *ἀπόερσεν* (Il. VI, 348) durch *ποταμοφόρητον ἐποίησεν.* — Die von Seiten der Erde dem gefährdeten Weibe geleistete Hülfe wird auf eine Weise geschildert (V. 16), welche sowohl der Art der Gefahr als auch der Natur der Erde gemäss ist: die Erde öffnete ihren Mund und verschlang den Wasserstrom. Die Vorstellung erinnert nicht wohl an Gen. 4, 11 (*Züll.*), sondern eher an Num. 16, 30. 32 (*ἀνοίξασα ἡ γῆ τὸ στόμα αὐτῆς καταπίεται αὐτούς κτλ.* — *ἠνοίχθη ἡ γῆ καὶ κατέπιεν αὐτ.*), indem gemeint ist, dass in die weit aufklaffende Erde der gewaltige Wasserstrom plötzlich und wirkungslos verschwindet. — Die Frage nach der Genesis dieser ganzen Schilderung V. 15. 16 ist eine wesentliche Vorfrage, wenn es sich darum handelt, ob hier eine wirklich zu erfüllende Weissagung vorliege. Die Allegoristen machen sich die Sache zu leicht, indem sie das aus dem Maule der Schlange ausgeworfene Wasser sofort mit den vielen Wassern 17, 1., an welchen die grosse Hure thront und welche dort (V. 15) ausdrücklich als Sinnbild vieler Völker erklärt werden, vergleichen

und so zu der Ansicht kommen, dass auch an uns. St. der Wasserstrom einen Völkerstrom, welcher sich gegen die Kirche wälzen werde, bedeute, sei es dass man mit diesem allgemeinen Sinne sich begnügt (*Hengstb.*, *Ebrard*, Vgl. *Beda:* vis persecutionum. *Andreas:* ἀθέων ἀνδρῶν ἢ πονηρῶν δαιμόνων ἢ ποικίλων πειρασμῶν πλῆθος, aus dem Maule der Schlange, d. h. ἐκ προστάγματος αὐτοῦ kommend, wie auch schon *Victorin* deutet. *C. a Lap.:* exercitus Antichristi. *Stern:* Fluth gottloser Völker und infernaler Geister), sei es dass man bestimmtere Beziehungen einträgt (*Calov:* die arianischen Ketzer. *Vitr.*: die Saracenen, welche — V. 16 — von Carl Martell geschlagen wurden. *Coccejus:* die Heere des Maxentius und Licinius, welche von Constantin d. Gr. geschlagen wurden und zwar — V. 16: ἡ γῆ – mit den Kräften gerade der Länder, in denen — V. 14 — die Kirche schon eine Zuflucht gefunden hatte, nämlich Galliens und Spaniens. *Bengel:* die Türken vom J. 1058 an. *Wetstein:* die Heere des Cestius und des Vespasian. *Hammond:* neue Verfolgungen — nach der Neronischen, V. 3 — von Seiten der Römer, welche aber — V. 16 — durch den jüdischen Krieg von den Christen abgezogen wurden *Ew.* II: die Flucht der Muttergemeine von Jerus. nach Pella; vgl. *Euseb.* H. E. III, 5. Hiebei wird V. 15 auf irgendeine schwere Gefahr am Jordan, etwa auf einen Angriff von einer Rotte verwegener Judäer bezogen. Die rettende Erde deutet *Ew.* aber nicht genauer. *Auberlen:* die Völkerwanderung, deren Andrang aber deshalb für die Kirche nicht verderblich wurde, weil die Erde, d. h. die gebildete Römerwelt, jene wilden germanischen Völkermassen in sich aufnahm, ihre Feindseligkeit brach und sänftigte und dieselben auch mit dem Christenthum *) befreundete). — Durch allegorische Deutung

*) Angenommen, dass die allegorische Erklärungsweise ihr Recht habe und dass wirklich V. 15. 16 bestimmte welt- oder reichsgeschichtliche Ereignisse geweissagt seien, sollte dann wohl der Apokalyptiker den Gedanken haben fassen können, dass Völkermassen, welche der Satan gegen die Kirche ausspeit, „sich mit dem Christenthum befreunden"? Dieser schreiende Widerspruch wird dadurch nicht gehoben, dass das Christenthum „zunächst nicht von seiner himmlischen, sondern von seiner irdischen Seite als Culturmacht" in Betracht kommen soll (*Aub.* S. 297). Und darf man angesichts der wirklichen Geschichte sagen, die germanischen Völker seien wie ein Wasserstrom aus dem Rachen des Satans gekommen und von der Erde verschlungen? Reimt es sich damit, dass aus diesem satanischen Wasserstrom die germanische Kirchenreformation aufgetaucht sei? Es lässt sich doch noch eher ertragen, wenn auch *Aub.* S. 300 wieder auf die Türken greift. —

irgend eine wirklich zu erfüllende Weissagung aus der Schilderung V. 15 f. zu machen, ist von vorn herein dadurch verwehrt, dass die gleichartigen Schilderungen, welche V. 1—6, V. 7—12, V. 13. 14 vorangehen, eine solche Deutung nicht dulden. Der Wasserstrom aus dem Schlangenmaul bezeichnet ebenso wenig etwas wirklich Geschichtliches in der Gegenwart oder in der Zukunft des Joh., wie die beiden Adlersflügel, welche V. 14 dem Weibe gegeben werden; sondern wie dort die Flucht des Weibes mit einer plastischen Kunst, welche aus der Erinnerung an alttestamentliche Zeugnisse von göttlicher Bewahrung der Gemeine erwächst, abgebildet wird, so schildert Joh. hier die Gefahr, welche der wüthende Satan noch dem entfliehenden Weibe bereitet, in solcher Art, dass er aus symbolischen Redeweisen Alten Testaments gewissermassen leibhaftige Gestalten bildet. Ganz fern liegt die Erinnerung an den Durchzug der Israeliten durch das rothe Meer (gegen *Ewald*, *de Wette* u. A.), aber in Stellen wie Ps. 18, 5. 17. 32, 6. 42, 8. 124, 4., wo unter dem Bilde von grossen Wasserfluthen andringende Gefahren veranschaulicht werden, liegt der Ursprung für die eigenthümliche Conception der apokalyptischen Vorstellung; selbst die concrete Gestaltung derselben hat ein gewisses Analogon in Ps. 18, 5., wo von „Wogen des Todes“ und „Bächen des Verderbens“ in demselben bildlichen Sinne wie von „Stricken der Hölle“ und von „Schlingen des Todes“ die Rede ist. In dergleichen Anschauungen darf man die für die Phantasie des Propheten gegebene Grundlage erkennen, auf welcher sich seine wirkliche Vision sittlicherweise erhebt (vgl. Einl. S. 47 f.). —

V. 17. Der Drache, durch die Vereitelung seines letzten Angriffs auf das fliehende Weib (V. 16) nur zu desto grösserem Zorne wider dasselbe entflammt (*καὶ ὠργίσθη τῇ γυναικί*), wendet sich zum Kampfe mit „den Uebrigen ihres Samens, welche die Gebote Gottes halten und das Zeugniss Jesu haben.“ — Um zur richtigen Erklärung des Ausdrucks *τ. λοιπῶν τοῦ σπέρματος αὐτῆς κτλ.* — und auch von da aus zur textmässigen Bestimmung des Begriffs der *γυνή* — zu gelangen, ist zunächst gegen *Ebrard* festzuhalten, dass das *σπέρμα αὐτῆς* nicht einen Samen, aus welchem auch das Weib herstammt, sondern nur den von dem Weibe herstammenden Samen, d. h. die von ihr Geborenen, bezeichnen kann, so dass die *λοιποὶ τοῦ σπέρμ. αὐτῆς* keinenfalls solche sein können, „welche mit dem Weibe zu dem gleichen *σπέρμα* gehören.“ Contextwidrig urtheilt ferner *Auberlen* (S. 298), die *λοιπ. τ. σπ. αὐτ.*

seien „die Jünger des Herrn, welche nach den früheren Befeindungen (V. 13—16) übrig geblieben sind“; denn einmal richtet sich die V. 13—16 geschilderte Befeindung gegen das Weib selbst, nicht gegen ihren Samen, sodann bleibt jene Befeindung durchaus erfolglos (vgl. V. 17), so dass hier von „Uebrigbleibenden“ überhaupt nicht die Rede sein kann. Dies auch gegen *Hengstb.*, welcher zwei verschiedene Beziehungen gestattet: „die Uebrigen sind die, welche bei der feindlichen Ueberschwemmung in V. 15 übrig blieben oder von ihr nicht betroffen wurden.“ — Eine Anweisung zur genauern Bestimmung der *λοιποὶ τ. σπέρμ. αὐτ.* würden die Worte *τῶν τηρούντων* — *Ἰησοῦ* enthalten, wenn der Sinn derselben von *Ewald,* welchem *Züll.* folgt, richtig beschrieben wäre: cum legum mosaicarum studio alacriori et saniori fidem in Jesum Messiam firmam jungentium; allein der Ausdruck ist viel zu allgemein (vgl. 14, 12. 22, 14. Ueber den richtigen Sinn von *ἔχ. τ. μαρτ. Ἰησ.* vgl. gegen *Ewald* noch insbesondere 6, 9. 19, 10)., als dass damit bloss Judenchristen bezeichnet sein könnten. — Die durch den Context zunächst dargebotene Relation der Vorstellung *τ. λοιπῶν τοῦ σπέρματος αὐτ.*, nämlich auf das männliche Kind, welches nach V. 5 als der Erstgeborene zu dem Samen des Weibes gehört, hat mit voller Bestimmtheit allein *Züllig* erkannt („Die Uebrigen ihres Samens, die Zioniten auf Erden, im Gegensatze zu dem oben aufgehobenen Kinde“); aber indem auch er nur der Form, nicht zugleich der Sache nach richtig erklärt, lässt er die Veranlassung erkennen, weshalb den Auslegern diese einfachste Gegenüberstellung der „Uebrigen“ des Weibersamens und jenes einen erstgeborenen Bruders, des Messias selbst (vgl. Matth. 28, 10. Hebr. 2, 11. 12), nicht eingeleuchtet hat, nämlich die Schwierigkeit, das Weib im Verhältniss sowohl zu dem männlichen Kinde V. 5 als auch zu den „Uebrigen ihres Samens“ richtig aufzufassen. Die *γυνή* selbst, der *υἱός* derselben und die *λοιποὶ τοῦ σπέρματος αὐτῆς* sind drei so wesentlich zusammengehörende Vorstellungen, dass das Missverständniss der einen nothwendigerweise die richtige Erklärung der übrigen hindert. Im Allgemeinen ist darüber kein Zweifel möglich, dass der *Sohn* des Weibes der Messias sei; aber dass deshalb noch nicht die Jungfrau Maria unter dem Weibe zu verstehen sei — wenn auch immerhin der idealen Anschauung des Apokalyptikers die historische Person der Jungfrau einen gewissen Anhaltspunct giebt — hat schon *Andreas,* dem *Methodius* beistimmend, angemerkt. Durch die ideale

Schilderung der γυνή selbst und ihrer Erlebnisse einerseits, durch das Verhältniss derselben zu den „Uebrigen ihres Samens“ andererseits wird jene Deutung auf die Person der Maria unmöglich gemacht. Von der letzteren Vorstellung aus — da die λοιποὶ τ. σπ. αὐτ. nicht allein durch die Schlussbestimmung V. 17, sondern auch durch das von Kap. 13 an Nachfolgende jedenfalls als Gläubige Christi bezeichnet werden — sind die Ausleger so gut wie einstimmig zu der Erkenntniss geleitet, dass die γυνή die „Kirche“ bezeichne, in Analogie der Anschauungsweise, nach welcher im A. T. die Gemeine des Gottesvolkes als das Eheweib Jehovas und in der Apok. selbst (22, 17) die Gemeine der Gläubigen als die Braut des Herrn erscheint. Wenn es nun aber darauf ankommt, diese im Allgemeinen unverkennbare Vorstellung der γυνή bestimmter zu erfassen, sowohl nach Massgabe der bedeutungsvollen Züge in der Schilderung der γυνή selbst (vgl. V. 1), als auch im Verhältniss zu dem männlichen Kinde derselben und zu den Uebrigen ihres Samens, so gehen zunächst alle die Ausleger irre, welche in der γυνή die *christliche* Kirche erkennen wollen, sei es dass sie dieselbe von der jüdischen oder alttestamentlichen bestimmt unterscheiden (*Beda, N. de Lyra, Aret., Hammond, Calov, Vitr., Beng.* u. A.) und die Vorstellung derselben auf die antichristliche Zeit am Ende der Welt beschränken (*C. a Lap., Stern*), sei es dass sie die neutestamentliche Gemeine im wesentlichen Zusammenhange mit der alttestamentlichen, diese letztere nicht ohne ihre neutestamentliche Fortsetzung, beide als eine unzertrennliche Gesammtgemeine ansehen (*Victorin, Andr., de Wette, Hengstb., Auberlen. Christiani:* die Gem. der Letztzeit. Vgl. auch die Inconsequenzen von *Coccejus,* welcher bei V. 14 plötzlich von der neutestamentlichen Kirche redet, während er das Vorhergehende auf die alttestamentliche bezogen hat, von *Eichh.,* welcher schon V. 5 die ecclesia christiana e judaismo progressa einschiebt u. A.). Ein charakteristisches Zeichen dafür, dass jene beiden Modificationen der Auslegung wesentlich zusammengehören, liegt darin, dass Männer wie *Vitringa* und *Auberlen* den Irrthum theilen, als wenn die Zwölfzahl der Sterne V. 1 auf die Zahl der Apostel hindeute. Aber die Ansicht, dass die γυνή die neutestamentliche Gemeine (ecclesia apostolica. *Vitr.* p. 566) sei, scheitert unfehlbar an V. 5; denn es ist unmöglich *), die Geburt des Messias darauf zu beziehen, dass

*) Geschweige denn, dass die „Geburt“ Christi die Wiederkunft desselben zum Gerichte, als das Resultat des Ganges der christl.

Christus *in den Gläubigen* Leben und Gestalt gewinne (gegen *Beda*, *Stern* u. A.). Um dieses Grundes willen (vgl. z. B. *Auberlen*, S. 277: „Unter dem Weibe, das Jesum gebiert, ist nun natürlich die Gottesgemeinde in ihrer alttestamentl. Gestalt zu verstehen.“ Dagegen S. 280: „Die Gemeinde auch in ihrer neutestamentl. Gestalt“) hat man die Beziehung auf die alttestamentl. Gemeine wenigstens hinzugenommen, nun aber einerseits die gegen die ursprüngliche Auslegung aus V. 5 sich erhebende Schwierigkeit doch nicht recht beseitigt — denn je ernstlicher die wesentliche Einheit der alt- und neutestamentlichen Gottesgemeine geltend gemacht wird, desto weniger geht es an, dem ersten Theile dieser Gemeine ausschliesslich zuzuschreiben, was von dem zweiten Theile gar nicht gedacht werden kann — und andererseits sich in eine neue Schwierigkeit verwickelt. Denn wenn die γυνή die alt- und neutestamentliche Gesammtgemeine ist, wer sind alsdann die λοιποὶ τ. σπ. αὐτ. V. 17? Die Meinung von *Bleek*, *de Wette* und *Hengstb.*, nach welcher zwischen dem Weibe und den Uebrigen ihres Samens ein wirklicher Unterschied gar nicht stattfinden soll, indem das Weib selbst nichts Anderes als der Inbegriff ihrer Kinder sei und durch ἡ γυνή das Ganze, durch οἱ λοιπ. τ. σπ. αὐτ. die einzelnen Glieder des Ganzen bezeichnet seien (vgl. dagegen *Ewald*), vertheidigt *Auberlen* S. 298 dadurch, dass nur auf diese Weise erklärlich werde, warum der Drache, welcher ja dem Weibe zürnt, sich gegen ihren Samen wendet. Allein der Text giebt gerade umgekehrt eine Unterscheidung des Weibes von ihrem Samen an die Hand. Das Weib ist (V. 16) vor der Beschädigung von Seiten des Drachen geborgen; gerade weil er nun sieht, dass er das Weib selbst nicht erreichen kann, nimmt er (V. 17) für seinen Grimm, welcher allerdings dem Weibe gilt, einen andern, noch erreichbaren Gegenstand, nämlich die übrigen Kinder des Weibes. Ist es aber nicht sehr wohl verständlich, wenn der Drache jetzt der Mutter dadurch wehe thun will, dass er ihre Kinder antastet? — Die γυνή, welche den Messias gebiert (V. 5) und noch andern Samen hat (V. 17), kann nur die alttestamentliche Gottesgemeine, das wahre Israel sein (vgl. *Herder*, *Heinr.*, *Ewald*, *Züll.*, *Hofm.*, *Ebrard*. Auch *Bleek*, Vorles. *Volkm.*). Dieser Gemeine Samen zuzuschreiben und

---

Kirche durch die Zeit, sein kann, wie *Kliefoth* (a. a. O. S. 547) deutet, indem er unter der γυνή das Gottesvolk der Christenheit versteht. —

dieselbe als Mutter ihrer Kinder, der Gläubigen und Frommen, anzusehn, war Joh. schon durch die altprophetische Darstellung gelehrt (vgl. Jes. 54, 1. 13. 66, 8); auch die Schilderung V. 2. 5 ist nicht ohne Erinnerung an Mich. 5, 1 fll. entstanden. Aber bei dem Apokalyptiker erscheint die Anschauung, bei aller Analogie mit den altprophetischen Vorbildern, doch eigenthümlich bestimmt, namentlich deshalb, weil derselbe die Heidenchristen (die *λοιπ. τ. σπ. αὐτ. Hofm., Ebrard*) als zum Samen des Weibes gehörig und insofern als die Brüder des Messias vorstellt *). Hierin würde Joh. ein genau zutreffendes Vorbild an Mich. 5, 2 haben, wenn dort das יֶתֶר אֶחָיו („der Rest seiner, des Messias, Brüder." LXX unrichtig: *οἱ ἐπίλοιποι τῶν ἀδελφῶν αὐτῶν*) den Zuwachs der Gemeine aus den Heiden, und nicht vielmehr die in der Zerstreuung übrig gebliebenen und wiederum zu dem Stamm der Gemeine zu sammelnden Glieder derselben bezeichnete; indessen weil die Heiden nicht anders als durch Vermittelung der ächten Israelsgemeine gläubig geworden sind und nur von ihr, die den Messias geboren hat, die Gebote Gottes und das Zeugniss Jesu, welches sie nun haben (V. 17), empfangen haben, so erscheinen die Gläubigen aus den Heiden, die zu der Mutterkirche hinzugethanen, als aus ihrem Samen geboren. Gegen diese Auffassung darf nicht gesagt werden, dass doch nicht allein die Gläubigen aus den Heiden Brüder des Messias seien, dass mithin — unter Anerkennung der Beziehung von *οἱ λοιποὶ τ. σπέρμ. αὐτ.* auf das V. 5 genannte Weibeskind — die *λοιποί* jedenfalls für Juden- und Heidenchristen zu halten seien; denn die gewöhnliche Anschauung, nach welcher *alle* Gläubigen Brüder des Herrn sind, liegt hier so gewiss nicht vor, als die ideale Person der *γυνή*, der Mutter des Messias, die alttestamentliche Gottesgemeine ist, in deren einheitlicher Gesammtheit die Judenchristen als die ächten Israeliten mitbegriffen sind.

Jetzt erst (vgl. zu V. 5. 6) ist die auf das Nachfolgende gerichtete Absicht des V. 1—17 Geschilderten klar zu erkennen. In V. 17 (*ἀπῆλθε κτλ.*) tritt dieselbe bestimmt zu Tage. Durch die Vision Kap. 12 ist der Satan selbst als der eigentliche Urheber des *πόλεμος* (V. 17), der

*) *Volkm.*, welcher diese Erklärung billigt, sucht dennoch uns. St. mit dem angeblichen Judaismus der Apok. zu reimen, indem er uns zumuthet, die Heidenchristen als Beisassen, als Untergebene der Bürger des Gottesreichs zu denken. —

ϑλῖψις, welche die Gläubigen noch vor der Zukunft ihres Herrn zu erwarten haben, bezeichnet. Und zwar liegt auch schon eine genauere Bestimmung des πόλεμος, dessen Schilderung hier eingeleitet wird, darin dass einerseits der Satan in derjenigen Gestalt, welche er im römischen Imperium gewonnen hat, erscheint (V. 3), wie denn auch anderseits als das Ziel für die Wuth des Drachen diejenigen Christen bezeichnet werden, welche aus den Heiden zu der Kindschaft Israels gekommen (V. 17) und im Bereiche jenes Imperiums befindlich sind. Wie nun aber der Satan seinen Krieg erhebt und welche Werkzeuge er dabei in Bewegung setzt, das wird sofort anschaulich gemacht, nämlich in Kap. 13, welches mit den Worten beginnt, die in den Editionen den Schluss von Kap. 12 (V. 18) bilden.

Kap. XIII.

Kap. 12, V. 18. ἐστάϑη) So *Treg.*, *Lachm.*, auch *Hofm.* (Weiss. u. Erf. II, 354), nach den besten Zeugen (A. C. *Sin.* 92. Vulg. Syr. Ar. Aeth. Ed. Ald.), schon von *Mill* (Proleg. 1249) gebilligt. Die *Recepta* ἐστάϑην (B. Copt. al. *Griesb.*, *Matth.*, *Tischend.*; *Ewald*, *de Wette* u. A.) ist höchst wahrscheinlich eine Conformation mit dem folgenden καὶ εἶδον. Vgl. d. Ausleg. —

Kap. 13, V. 1. κέρατα δέκα καὶ κεφαλὰς ἑπτά) So mit Recht (A. B. C. *Sin.* Minusc. Verss. Patt.) schon *Griesb.* Die umgekehrte Folge (*Elz.*), wie 12, 3., schien natürlicher. — ὄνομα βλασφημίας) Der durch C. *Sin.* u. andere Zeugen (*Tisch.* 1859) hinreichend geschützte Singular (*Elz.*, *Wetst.*, *Beng.*), welchen noch *Andreas* im Texte und im Commentare hat, ist mit Recht von *Züll.* und *de Wette* festgehalten. Der allerdings stark beglaubigte Plural ὀνόματα (A. B. Verss. *Lachm.*, *Tischend.*), schon von *Griesb.* recipirt, ist als Interpretament (vgl 17, 3) verdächtig. — V. 5. Ob καὶ βλασφημίας (C. *Sin.*, *Elz.*), oder κ. βλασφημίαν (B. al. *Beng.*, *Tischend.*), oder endlich κ. βλάσφημα (A. *Lachm.*) zu schreiben sei, ist aus den einander widersprechenden Zeugnissen nicht zu entscheiden. Die LA. βλάσφημα empfiehlt sich nicht wegen der Conformität mit dem vorhergehenden μεγάλα. Vor dem Plur. (vgl. V. 6, wo richtig εἰς βλασφημίας gelesen wird. *Lachm.*, *Tisch.*) möchte der Sing. als die minder leichte LA. den Vorzug verdienen. — V. 7. Das erste Versglied καὶ ἐδόϑη αὐτῷ πόλεμον ποιῆσαι (*Elz.*, *Beng.*, *Griesb.* — ποιῆσαι πόλεμον *Sin.*, *Tischend.*) μετὰ τῶν ἁγίων καὶ νικῆσαι αὐτούς fehlt bei

bedeutenden Zeugen (A. C. 12. 14. 92) und ist von *Lachm.* gestrichen. Aber die Worte, welche sich in B. *Sin.* Verss. finden und deren irrthümliche Auslassung sich leicht erklärt, weil auch die zweite Vershälfte mit *καὶ ἐδόθη αὐτῷ* beginnt, sind von *Tischend.* mit grösserem Rechte beibehalten. — V. 8. Statt der *Rec.* *ὧν οὐ γέγραπται τὰ ὀνόματα ἐν τῇ βίβλῳ τ. ζ.* ist ohne Zweifel richtiger zu lesen: — *τὸ ὄνομα* (A. B. C. al.) und *ἐν τῷ βιβλίῳ τ. ζ.* (*Beng.*, *Griesb.*, *Lachm.*, *Tisch.*). Aber auch die übrigen Worte sind wahrscheinlich mit *Lachm.*, *Tisch.* so zu ändern: *οὗ οὐ γέγρ. τὸ ὄνομα αὐτοῦ ἐν τ. β. τ. ζ.* Jenes *οὗ* findet sich bei C. Iren., dieses *αὐτοῦ* bei A. C. Auch das sonderbar irrthümliche *οὐαὶ*, welches A. vor *γέγρ.* hat, scheint auf die LA. *οὗ οὐ γέγρ.* zurückzuweisen. *Sin.* erscheint unsicher. — Das *τοῦ* vor *ἐσφαγμ.*, welches in der *Rec.* fehlt, ist mit Recht (A. B. C. *Sin.*) von *Beng.*, *Griesb.*, *Lachm.*, *Tisch.* restituirt. — V. 10. Die *Rec.*: *εἴ τις αἰχμαλωσίαν συνάγει, εἰς αἰχμαλωσίαν ὑπάγει*, welche in dieser Form fast ohne Beglaubigung ist, drückt auf leichte und schon deshalb verdächtige Weise den Sinn aus, welchen die zahlreichen Varianten auf mancherlei Weise beschreiben (Si quis in captivitatem duxerit, in captivitatem ibit. *Iren.* *εἴ τις αἰχμαλωτίζει, εἰς αἰχμαλωσίαν ὑπάγει.* 7. *αἰχμαλωτιεῖ, αἰχμαλωτισθήσεται.* 18), und welchen A so giebt: *εἴ τις εἰς αἰχμαλωσίαν, εἰς αἰχμαλωσίαν ὑπάγει* (*Lachm.* gr. Ausg., *Tisch.*). Auf diese letztere LA. deutet auch die defecte Form des Textes, welche sich bei B. C. *Sin.* 28. 38 findet: *εἴ τις εἰς αἰχμαλωσίαν ὑπάγει*, denn es sind offenbar nur durch ein Versehen die zweimal zu schreibenden Worte *εἰς αἰχμαλωσίαν* einmal ausgelassen. Die corrupte LA. bei *Andr.*: *εἴ τις ἔχει αἰχμαλωσίαν, ὑπάγει*, wird wohl nur der Rest einer Interpretation sein. Nach den Zeugnissen ist also der von *Lachm.* und *Tisch.* gegebene Text der beste. Es ist aber nicht unwahrscheinlich (vgl. *de Wette*), dass auch das *ὑπάγει* ein Interpretament sei; dann würde der ganze, auch im zweiten Gliede elliptische Satz lauten: *εἴ τις εἰς αἰχμαλωσίαν, εἰς αἰχμαλωσίαν.* - V. 12. *καὶ ποιεῖ τ. γ.*) Das Präs. (A. C. *Sin.*, *Elz.*, *Lachm.*) wurde nicht allein in das Impf. (B. *Tischend.*), sondern auch in das Fut. (vgl. *Griesb.*, *Tisch.*) umgeändert. — V. 14. Statt des Neutr. *ὃ ἔχ.* (*Sin.*) steht das im höchsten Grade auffallende Masc. *ὅς* nicht nur bei A. 28. 33 (*Griesb.*), sondern auch (vgl. *Tisch.*) bei B. C. *Lachm.* und *Tisch.* haben deshalb *ὅς* geschrieben. Allein weil der Apokalyptiker weder aus einem grammatischen Irrthum (vgl. V. 2. 11) noch etwa wegen der Beziehung auf ein masculinisches Subject, welches durch das *θηρίον* abgebildet wäre (gegen *Hofm.*, Schriftbew. II, 2. S. 635. *Volkm.* S. d. Ausl.), das Masc. geschrieben haben kann, so ist die sprachrichtige Form zu halten, wenngleich die Erscheinung des *ὅς* in den bedeutendsten Handschriften unerklärlich ist. Vielleicht ist das Masc.

(vgl. 17, 16; auch 14, 1. Var. lect.) ein Interpretament im Sinne *Volkmars*. Die so angezeigte Deutung wird aber durch den Context widerlegt. Das für die richtige Exegese nothwendige Neutrum hat auch die kritische Auctorität des *Sin.* für sich. — V. 15. Das ἵνα, welches nach dem ποιήσῃ zu ἀποκτανθῶσιν erwartet werden muss, findet sich bei A (*Lachm.*) vor ὅσοι, in Minusc. unmittelbar vor ἀποκτ. (*Els.*). Dass die Partikel in B. *Sin.* fehlt (so *Tischend.*), ist wohl durch die Unsicherheit der Stellung veranlasst. — V. 17. Für das καὶ zu Anfang des V. (*Els.*, *Tisch.*) sprechen A. B. *Sin.* corr. Vulg. al. Die Auslassung (C. *Lachm.*) erklärt sich leicht, weil man dasselbe, wie die Catene (b. *Tisch.*) ausdrücklich sagt, für überflüssig ansah. —

Nachdem der Drache, um seinen Grimm an den Gläubigen in's Werk zu setzen (12, 17), an das Ufer des Meeres getreten ist (V. 18), sieht Joh. aus dem Meere ein Thier aufsteigen, welches ähnlich wie der Drache selbst (12, 3) mit zehn Hörnern, sieben Köpfen und zehn Diademen versehen ist und schon durch diese Insignien sich sofort als das ihm dienstbare Werkzeug seines Krieges (12, 17) zu erkennen giebt. Diesem Thiere giebt nun auch der Drache grosse Macht und Herrschaft (13, 2), und es wird demselben der Krieg wider die Heiligen gestattet (V. 7); doch bleibt die Schilderung dieses gewaltigen Werkzeuges in der Hand des Satans nicht ohne den bestimmten Zuspruch des gewissen Trostes (V. 10). — Ausser dem ersten Thiere stellt sich aber noch ein anderes, welches aus der Erde aufsteigt, dem Auge des Sehers dar (V. 11 fll.). Dies andere Thier erscheint jenem ersten, dem Thiere schlechthin (V. 14. 15. 17. 18), nicht coordinirt, sondern (vgl. *Hengstb.*) demselben untergeordnet, ein Helfershelfer, durch verführerische Reden und durch andere Trugmittel die Wirksamkeit jenes ersten Thieres befördernd und so gleichfalls dem Grimme des Drachen dienend. —

Kap. 12, V. 18. *Καὶ ἐστάθη*) Die in diplomatischer Hinsicht der *Rec.* *κ. ἐστάθην* entschieden überlegene LA. *κ. ἐστάθη* ist in exegetischer Hinsicht durchaus nicht unmöglich, wie *de Wette* sagt (vgl. auch *Vitr.*, *Beng.*, *Züll.*, *Ewald*, *Bleek*, *Hengstb.* und *Auberlen*, welche alle ausdrücklich der Rec. das Wort reden); denn zwischen dem

ἐστάθη und dem ἀπῆλθε πολεμῆσαι (12, 17) ist kein Widerspruch, sondern es wird gerade V. 18 geschildert, wie der Drache, welcher V. 17 von der vereitelten Verfolgung des Weibes sich abwendet, um einen Kampf mit den Gläubigen zu beginnen, nun an das Meeresufer sich stellt, nämlich keineswegs als Zuschauer (An draco spectator esset —, num potius Joannes —? *Vitr.*), vielmehr in der Absicht, eben aus dem Meere dasjenige Thier kommen zu lassen und mit seiner Macht zu rüsten (V. 2), welches er bei seinem jetzt unternommenen Kampfe gegen die Gläubigen als sein Werkzeug gebrauchen will (vgl. *Hofm.*; auch *Volkm.*). Gegen *Ebrard*, welcher einwendet: „Sollte Joh. den Drachen haben am Meere stehen und daneben noch seine Incarnation aus dem Meere steigen sehen? Was der Drache dem θηρίον übergiebt, sind nicht Güter, die er ihm sichtbar hätte überreichen können. Auch kommt hernach der Drache nicht mehr vor; man wüsste nicht, wo er hingekommen wäre," ist noch insbesondere zu bedenken, dass doch V. 2 der Drache wirklich auf dem Schauplatze sich befindet und offenbar so, dass der Seher es wahrnimmt, seine Macht u. s. w. dem θηρίον — welches übrigens eine „Incarnation" des Satans in dem Sinne, dass er selbst neben dem Thiere nicht erscheinen könnte, gar nicht ist — mittheilt. Es muss also zwischen jenem ἀπῆλθε πολεμῆσαι κτλ. 12, 17 und dem ἔδωκεν κτλ. 13, 2 eine Vermittelung liegen, welche erklärt, dass jenes ἀπῆλθε ein völliges Abtreten vom Schauplatze der Vision nicht besagt. Diese Vermittelung ist durch das καὶ ἐστάθη κτλ. V. 18 äusserst treffend gegeben. — ἐπὶ τὴν ἄμμον τῆς θαλ.) weil das Thier eben ἐκ τῆς θαλάσσ. kommen soll (13, 1). —

Kap. 13, V. 1. Zur vorläufigen Orientirung in dem Gewirre der einander durchkreuzenden Auslegungen des Einzelnen und des Ganzen mögen folgende Fingerzeige dienen:

1) Die *Deutung* des Thieres aus dem Meere V. 1—10 — welches auch V. 11—18 als das eigentliche Hauptthier erscheint, auf dessen richtige Deutung es also vorzugsweise ankommt — ist in zwiefacher Weise versucht, je nachdem man in dem Thiere eine Abbildung des römischen Wesens (Weltherrschaft und Weltmacht, Götzendienst und Aberglauben u. s. w.) gefunden hat oder nicht. Beide Hauptarten der Auslegung haben aber wiederum je zwei bedeutend unterschiedene besondere Gestaltungen. Während nämlich viele Ausleger bei ihrer Beziehung auf Rom nur an

das heidnische Rom denken (*Victorin*, *Beda*, *Alcas.*, *Bossuet*, *Hammond*, *Grot.*, *Wetst.*, *Eichh.*, *Herd.*, *Ewald*, *de Wette*, *Lücke*, *Bleek*), haben andere das christliche, d. h. das päbstliche, antichristliche Rom im Sinne (*Coccej.*, *Vitr.*, *Calov*, *Beng.* u. v. A.). Auf der andern Seite aber haben auch manche Ausleger, welche weder die ganze Thiergestalt noch alle einzelnen Züge derselben auf Rom deuteten, doch die Beziehung auf das päbstliche Rom gewonnen, indem sie, das Thier *) als Ganzes für die Darstellung der Weltmacht überhaupt haltend, wenigstens durch einen Theil der Thiergestalt, namentlich durch eins der sieben Häupter, die Erscheinung der Weltmacht im Pabstthum abgebildet fanden (*Hengstb.*, *Ebrard*, *Auberlen*); während sich namentlich den katholischen Interpreten (*C. a Lap.*, *Stern*; vgl. aber auch schon *Andr.*) eine Erklärungsweise empfahl, welche die Beziehung auf Rom so fern wie möglich hielt. —

2) *Normirt* wird die Auslegung einerseits durch das Vorbild des Daniel, andererseits durch die parallelen Schilderungen in der Apok. selbst, Kap. 12, 3 fll. Kap. 17. Mit welcher Freiheit und Selbständigkeit Joh. aber sowohl Kap. 13 die von dem Danielischen Vorbilde entlehnten Züge zu einem neuen Bilde gestaltet, als auch Kap. 17 wiederum anders als Kap. 13 dargestellt habe, muss die Erklärung des Einzelnen, welche so auch eine Entscheidung für den Streit der Ausleger zu suchen hat, zeigen.

ἐκ τῆς θαλάσσης) Die gewöhnliche Auslegung macht es sich zu leicht, indem sie das Aufsteigen des Thiers aus dem Meere sofort allegorisirt: das Thier erhebe sich aus dem ungeordneten, in ungöttlicher Weise wogenden Leben dieser Welt, aus dem Völkermeere (*Victorin*, *Beda*, *Andr.*, *C. a Lap.*, *Coccej.*, *Boss.*, *Stern*, *Hengstb.*, *Ebrard* u. A.; vgl. auch *Grot.*: ex vi imperii, so dass die origo publica dieses Thieres im Gegensatz zu der origo privata des andern Thieres V. 11 angezeigt sei. *Beng.*: aus Europa). Die eigentliche Darstellung der visionären Localität kommt hiebei so wenig zu ihrem Rechte, dass man sogar in der Angabe ἐπὶ τ. ἄμμον. τ. θαλ. 12, 18 eine symbolische Bezeichnung der zahllosen (vgl. 20, 8. *Hengstb.*) Völkermassen gefunden hat. Allein wie z. B. 12, 1. 3 der οὐρανός, in welchem das Weib und der Drache dem Seher erscheinen, nicht auf symbolische Weise etwas Anderes bedeutet,

*) A. Ch. *Lämmert* (Babel, das Thier u. d. falsche Prophet. Gotha 1863), von *Auberlen* abhängig, hat sich in willkührliche Allgemeinheiten verirrt. —

als der Ausdruck besagt, so ist auch an uns. St. zunächst nichts weiter geschildert, als dass das erste Thier aus dem Meere aufsteigt, an dessen sichtbares Ufer der Drache sich so eben gestellt hat, während das andere Thier aus der wirklichen Erde kommend (V. 11) in der Vision erschaut wird. Weiter fragt sich aber, ob eine besondere Beziehung in dieser Ortsangabe liege, was (gegen *Hammond* und *Eichh.*, welche nur irgend eine visionäre Localität bezeichnet finden) nicht sowohl aus dem Vorbilde von Dan. 7 und aus Apok. 17, 1. 15 folgt, als vielmehr aus dem Parallelismus von V. 11, wo das *ἐκ τῆς γῆς* in der That eine innere Beziehung (V. 12) hat. Es folgt auch aus der Zusammengehörigkeit der beiden Thiere überhaupt und aus der Analogie jenes *ἐκ τῆς γῆς* insbesondere, dass das *ἐκ τῆς θαλάσσης* eine gleichartige Beziehung haben muss. Schon darum ist *de Wette* im Irrthum, wenn er das Aufsteigen aus dem Meere und das Kommen aus dem Abgrunde (11, 7. 17, 8) zusammenstellt, als wenn das Thier durch das *ἐκ τ. θαλάσσης* als eine „Ausgeburt des Reiches der Finsterniss“ oder auch als ein aus dem Todtenreiche Wiederkehrender (Nero) bezeichnet sei *). Auch *Ewald's* Meinung, dass das *ἐκ τ. θαλ.* auf das *Insel*reich des römischen Thieres deute (Romam transmarinam seu in Italia insula sitam), liegt fern und hebt ein irrelevantes Moment zu sehr hervor. — Wie das andere Thier aus der Erde, als aus seinem Elemente und Gebiete, aufsteigt, um die Erde und die darauf wohnen zu verführen und zur Anbetung des ersten Thieres zu verleiten, so steigt (*ἀναβαῖνον*. Praes. wie 7, 2) das erste Thier aus dem Meere, welches die ganze Erde umspannt, um über alle, die in den Gränzen seines Gebietes wohnen — über die ganze Erde (V. 4) und alle Erdbewohner (V. 8), über alle Stämme und Völker (V. 7) — zu herrschen. Das Meer, von welchem die Erde selbst umschlossen ist, erscheint in ähnlicher Weise als das weitere Gebiet des aus demselben sich erhebenden ersten Thieres, wie dies Thier selbst das eigentlich herrschende ist, dem das andere Thier nur dient. Die beiden Thiere erscheinen durchaus nicht wie zwei Herrscher neben einan-

*) Gegen *de Wette* (vgl. auch *Volkm.*, *Ew.* II) ist nur behauptet, dass der Ausdruck *ἐκ τῆς θαλάσσης nicht* die Vorstellung von *ἐκ τῆς ἀβύσσου* gebe. Davon unabhängig ist die auch von *de Wette* vertheidigte Meinung, dass das Thier aus dem Abgrunde (11, 7) wesentlich identisch sei mit dem Thiere aus dem Meer (13, 1); denn dass die verschiedenen Wendungen in der Darstellung auf wesentlich gleichem Grunde ruhen, zeigt sich in Kap. 17.

der, als wenn etwa jenem ersten nur das Meer ohne die Erde, diesem zweiten dagegen die Erde gehörte; vielmehr ist die Gewalt und Herrschaft über die ganze Weite der Erde gerade dem ersten Thiere gegeben, während das andere Thier auf der Erde nur im Dienste des ersten auf die Erdbewohner wirkt. Dies Verhältniss prägt sich auch darin aus, dass jenes erste Thier aus dem die Erde selbst umspannenden Meere kommt. Bei dem ἐκ τ. θαλάσσης an das Völkermeer zu denken (*Hengstb.*, *Hofm.* u. v. A.), verbietet die Analogie des entgegengesetzten ἐκ τ. γῆς V. 11; durch Berufung auf 17, 1. 15 kann aber diese Auslegungsweise nicht gerechtfertigt werden, weil dort ein Gegensatz von Meer und Erde gar nicht vorliegt, auch nicht einmal das Meer, sondern ὕδατα πολλά genannt werden, auf welchen die Hure sitzt. Die ganze Anschauungsweise ist dort also anders. —

θηρίον — ἔχον κέρατα δέκα κτλ.) Mit Recht hebt *Hengstb.* gegen *Beng.* hervor, dass schon der Ausdruck θηρίον an sich eine üble Nebenbedeutung habe. Die ζῶα (4, 6 fll.) würden nicht θηρία genannt werden können. Schon bei Dan. (7, 1 fll.) erscheinen die ungöttlichen Weltreiche in den Gestalten von θηρία, und insbesondere ist dort (7, 4; vgl. 4, 28 fl.) der significante Zug zu beachten, dass gleichwie der selbstgenugsame Trotz des Chaldäerkönigs mit der Verthierung desselben gestraft wird, so wiederum wegen seiner Busse dem das Chaldäerreich abbildenden Thiere menschliche Füsse und ein menschliches Herz gegeben werden. — Die bestimmtere Erklärung des θηρίον ergiebt das Folgende (S. überh. zu V. 18). — Dass Joh. zuerst (S. die krit. Anmerk.) die zehn Hörner, dann die sieben Häupter des Thiers erwähnt — anders als in der Parallele 12, 3 — könnte darin seinen Grund haben (*Beng.*, *Hengstb.*), dass beim Aufsteigen des Thiers zuerst jene Hörner sichtbar werden; allein nach dieser Rücksicht müsste man erwarten, dass dann die weitere Schilderung καὶ ἐπὶ τ. κεράτων αὐτ. δέκα διαδ. unmittelbar an das κέρατα δέκα angeschlossen, und danach geschrieben wäre: καὶ κεφαλὰς ἑπτὰ καὶ ἐπὶ τ. κεφ. αὐτ. ὄνομα βλασφ. Da nicht nur die Ordnung, in welcher hier die 10 Hörner und die 7 Häupter des Thiers erwähnt werden, eine andere ist, als bei der Schilderung des Drachen, welcher doch übrigens offenbar die wesentlich gleichbedeutenden Insignien trägt, sondern auch darin die gegenwärtige Schilderung etwas Besonderes hat, dass hier die 10 Königsbinden auf den 10 Hörnern, dort aber (12, 3) sieben Diademe auf den sieben

Drachenhäuptern erscheinen, so wird vielmehr die ganze Ordnung in den einzelnen Momenten der Schilderung, welche auch noch von den Häuptern des Thiers etwas Besonderes aussagt, auf einem tiefer, nämlich in der Bedeutung der Thiergestalt, liegenden Grunde beruhn. Wenn man leugnet, dass das θηρίον die bestimmte Gestalt der antichristlichen Weltmacht, welche dieselbe im römischen Imperium gewonnen hat, bezeichnet (S. das Folgende, bes. V. 18), so ist die Erklärung von vorn herein auf ein willkührliches Rathen angewiesen; man darf alsdann die 10 Hörner und die 7 Häupter — welche meistens in umgekehrter Folge gedeutet werden — als Abbildungen von sieben Weltperioden und von einer zehnfachen Spaltung des Weltreichs (*Andr.*), von sieben Königen vor der Erscheinung des Antichrists (*C. a Lap.*), von den sieben Weltmächten, nämlich der egyptischen, assyrischen, chaldäischen, medopersischen, griechischen, römischen und der noch zukünftigen letzten, zehntheiligen (17, 12. *Hengstb.*, *Ebrard*, *Auberlen*), von sieben Christenverfolgungen (*Alcas.*), von sieben christenfeindlichen Mächten, den 7 Zeitaltern der neutestamentlichen Geschichte entsprechend, und von zehn kleinen, mit dem Antichrist verbündeten Mächten (*Stern*) verstehn. Aber auch die Ausleger, welche bei dem θηρίον an Rom dachten, haben nicht immer vermocht, den einzelnen Zügen des apokalyptischen Bildes eine bestimmte und sinnvolle Bedeutung abzugewinnen. Dies gilt nicht nur von denen, welchen die wesentliche Tendenz von Kap. 13 (vgl. Kap. 17) auf das Pabstthum zu gehen schien — vgl. *Vitr.*, welcher als vulgata nostrorum expositio die Ansicht bezeichnet, die 7 Häupter seien septem diversi generis rectores Romae, nämlich: Reges, Consules, Decemviri, Tribuni militiae, Dictatores, Imperatores, Papae, während die 10 Hörner die nach 17, 12 für Joh. noch zukünftigen zehn dem Pabste dienstbaren Regna Franciae, Hispaniarum, Germaniae, Angliae, Scotiae, Daniae, Sueciae, Hungariae, Bohemiae, Poloniae bezeichnen — sondern auch von denen, welche mit Recht bei dem heidnischen Rom, als der im Gesichtskreise des Propheten befindlichen Gestaltung der antichristlichen Weltmacht, stehn bleiben. Deutet man, unter ungründlicher Vergleichung von 17, 9., die 7 Häupter des Thiers von den 7 Hügeln Roms (*Victorin*, *Hammond*, *Grot.* u. A.), so erscheinen daneben die 10 ministri reges, welche man unter den 10 Hörnern versteht (*Hammond*, *Grot.* u. A.), völlig fremdartig; auch *Ewald*, welcher an 7 römische Kaiser und an 10 praefecti provinciarum denkt,

verkennt die innerliche Zusammengehörigkeit und die wesentliche Verwandtschaft, welche schon nach 12, 3 zwischen den 7 Häuptern und den 10 Hörnern besteht. — Das θηρίον, d. h. das antichristliche, dem Drachen dienstbare römische Weltreich, trägt beides zugleich: 10 Hörner und 7 Häupter; nachdem dies zuerst ausgesagt ist, folgt (*καὶ ἐπὶ τ. κερ. κτλ.*) eine weitere Schilderung, welche einestheils den 10 Hörnern das Abzeichen königlicher Herrschaft, welches 12, 3 an den 7 Häuptern des Drachen selbst erschien, beilegt, anderntheils die Häupter so bezeichnet, dass das gotteslästerliche Wesen des ganzen Thieres (vgl. V. 4) einleuchtet. Während aber bei der Schilderung des Drachen 12, 3 nicht nur die 7 Häupter vor den 10 Hörnern erwähnt, sondern auch jenen Häuptern, nicht aber diesen Hörnern, Diademe beigelegt wurden, finden wir an uns. St. in beiderlei Hinsicht das Gegentheil; denn hier handelt es sich um eine Significirung der concreten Gestalt des römischen Imperiums wie dasselbe factisch dasteht. Da erscheinen also zuvörderst zehn wirkliche Herrscher, zehn Personen, welche als wirkliche Inhaber des Imperiums durch die zehn mit je einem Diadem versehenen Hörner abgebildet sind: 1) Augustus, 2) Tiberius, 3) Caligula, 4) Claudius, 5) Nero, 6) Galba, 7) Otho, 8) Vitellius, 9) Vespasian, 10) Titus *). Doch hat das Thier, gleich dem Drachen 12, 3, nur sieben Häupter, nicht als ob eins dieser Häupter alle zehn Hörner trüge oder die Hörner ungleichmässig auf die verschiedenen Häupter vertheilt wären (S. zu 12, 3), sondern 7 Häupter tragen je ein gekröntes Horn, weil bei sieben unter den bezeichneten Herrscherpersonen der wirkliche Vollbesitz des Imperiums sich fand, während die 3 übrigen gekrönten Hörner vielmehr zwischen zwei Häuptern — und zwar, der geschichtlichen Sachlage entsprechend, zwischen dem 5. und dem 6. Haupte — zu denken sind, weil diese 3 Hörner solche Personen abbilden, deren usurpirte Machtstellung nicht sowohl der wahre Besitz des Imperiums, als vielmehr eine rebellio war, durch welche das Imperium selbst im höchsten Grade gefährdet ward (vgl. V. 3. Einl. S. 58). — *καὶ ἐπὶ τὰς κεφαλὰς αὐτοῦ ὄνομα βλασφημίας*) Der Sing. ὄνομα (S. d. krit. Anmerk.) ist nicht so zu verstehn, dass auf jedem der sieben Häup-

---

*) Dass der Zehnte, welcher dem siebten Haupte entspricht, noch zukünftig sei, und dass auch dieser noch einen Nachfolger, den wirklich letzten römischen Weltherrscher, haben werde, kommt hier gar nicht in Frage. Vgl. 17, 10.

ter ein Buchstab des lästerlichen Namens, mithin der ganze Name auf den 7 Häuptern zusammen gestanden habe, wie *Züllig* meint, indem er den Häuptern goldene Stirnbleche beilegt und, da das Thier das Widerspiel des hohenpriesterlichen Messias sei, eine solche Inschrift vermuthet, welche der auf dem Stirnblech des Hohenpriesters befindlichen entgegengesetzt sei, nämlich die aus sieben Buchstaben bestehende Bezeichnung קֹדֶשׁ לַשָּׂטָן. Aller dieser unbegründeten Bestimmungen bedarf es nicht; vielmehr ist der Sing. distributivisch gemeint (*de Wette*; vgl. *Ewald*, *Hengstb.* u. A.), d. h. es ist auf den sieben Häuptern je ein Name, und zwar immer derselbe Lästername, zu denken, so dass also alle die durch die Thierhäupter significirten Concretionen des römischen Imperiums als von gleichem gotteslästerlichen Wesen erscheinen, wie denn auch 17, 3 das ganze die römische Weltherrschaft abbildende Thier voll Lästernamen erscheint. Wie aber der Lästername auf den 7 Thierhäuptern gelautet habe, ist weder zu fragen noch zu beantworten. *Bengel*, im Sinne vieler Ausleger, nennt den Namen: *Papa*. Mit Unrecht combinirt *Hengstb.* den Lästernamen mit den Hörnern und Diademen, als ob eins das Andere einschliesse, und meint, dass der nur Christo gebührende Name 19, 16 von dem Thiere als lästerliche Bezeichnung seiner Weltherrschaft usurpirt sei. Allein der Context (vgl. V. 4) giebt nur im Allgemeinen die Vorstellung an die Hand, dass dem Thiere gotteslästerlicherweise göttliche Ehre beigelegt sei, während ein bestimmter dahin zielender Name nicht weiter ausgedrückt ist. Was in diesem Sinne zur Erklärung der Sache dient, hat schon *Beda* angemerkt, obgleich er Rom nicht nennt: Reges enim suos Deos appellant, tam mortuos et velut in coelum atque inter Deos translatos, quam etiam in terris *Augustos*, quod est nomen, ut volunt, deitatis (Vgl. auch *Ewald*, *de Wette*, *Volkm.* u. A. — S. Einl. S. 58). —

V. 2. Dass die Beschreibung der Thiergestalt aus Dan. 7, 4 fll. erwachsen ist, liegt auf der Hand; aber man darf nicht übersehen, dass die apokalypt. Schilderung eine wesentlich verschiedene Fassung und Absicht hat. Daniel schildert vier auf einander folgende Weltreiche (das chaldäische, medische, persische und das griechische), und zwar so, dass die drei Thiergestalten, welche die drei erstern Reiche abbilden, nicht nur einem Löwen, einem Bären und einem Pardel gleichen, sondern auch noch andere bedeutungsvolle Abzeichen an sich tragen, während das vierte

Weltreich unter dem Bilde eines nicht genauer bestimmten Ungeheuers sich darstellt, indem nur einestheils durch die grossen eisernen Zähne die alles verschlingende und zermalmende Gewalt dieses Reiches, anderntheils aber durch die zehn Hörner, unter welchen wiederum ein kleines Horn verderblich hervorbricht, abgebildet wird, wie endlich Antiochus Epiphanes, als der gotteslästerliche Usurpator des von zehn Königen nach einander beherrschten griechischen Weltreiches, sich erhebt. Dagegen schildert Joh. nicht vier oder mehr Reiche, sondern jedenfalls *ein* Reich, sei es dass er die einheitliche Vorstellung von der Weltmacht überhaupt, welche in vielen concreten Weltreichen, von dem egyptischen an bis zum dermaligen römischen, Gestalt gewonnen hat, im Sinne habe (*Hengstb.* u. A.), sei es dass er ohne bestimmte Rücksicht auf die frühern Weltreiche nur auf das gegenwärtige römische ziele. Unrichtig ist es jedenfalls, die einheitliche Thiergestalt zu zerstückeln und etwa mit *Wetst.*, welcher die Reihenfolge umkehrt, zu erklären: Leonis os designat aviditatem atque avaritiam *Galbae*, pardalis *Othonis* tum inconsideratam temeritatem — tum impudicitiam, pedes ursi *Vitellii* feritatem et torporem. Aber nicht minder unrichtig ist es, wenn *Andr.* die zusammengesetzte Thiergestalt so deutet, dass er bei dem Pardel u. s. w. an die bestimmten Reiche denkt, welche er Dan. 7 unter jenen Thieren versteht, dabei aber die Einheit der Vorstellung dadurch wahren will, dass er den Antichrist, den kommenden Beherrscher des römischen Weltreichs, zugleich als den Inhaber jener drei Reiche ansieht (*πάρδ.* bezeichne das griechische, *ἄρκ.* das persische, *λέ.* das babylonische Reich — *ὧν κρατήσει ὁ Ἀντίχριστος ὡς Ῥωμαίων βασιλεὺς ἐλευσόμενος*), wie es denn überhaupt nur auf einer ungenauen Combination von Kap. 17 beruht, wenn man an uns. St. das Thier aus dem Meere für den Antichrist selbst, oder für das Reich desselben in dem Sinne hält, als wenn man nun nicht das gegenwärtige römische Weltreich, sondern ein erst am Ende der Tage zu erwartendes Reich zu verstehen habe (gegen *C. a Lap.*, *Hofm.* u. A.); denn die Tendenz der ganzen Darstellung Kap. 13 (vgl. schon Kap. 12) geht nicht auf die reine Zukunft, als wenn eine antichristliche Wirksamkeit des Satans und der ihm dienstbaren Weltmacht, wie sie nur am Ende der Tage stattfinden werde, zu schildern sei, sondern die schon gegenwärtig vorhandene, alles in gotteslästerlichem Hochmuth beherrschende und die Gläubigen bedrängende Weltmacht — die Joh. allerdings als eine solche ansieht, welche alsbald von dem

kommenden Herrn gerichtet und vernichtet werden wird — tritt hier in einer Weise auf, welche das antichristliche Wesen derselben, wie sie im Dienste des Satans selber steht, unzweifelhaft zu erkennen giebt. Diese antichristliche Weltmacht, und zwar in der bestimmten Erscheinung des gegenwärtigen römischen Weltreichs, schaut Joh. in einer Thiergestalt, deren dreifache Composition aus Pardel, Bär und Löwe ebenso wenig im Sinne von Dan. 7 zu erklären ist, wie die 10 Hörner V. 1 mit dem vierten Thiere, welches bei Dan. dieselbe Anzahl von Hörnern trägt, zusammenzustellen sind (gegen *Züll.*, *de Wette*). Gleicherweise wie die zehn gekrönten Hörner (und die sieben Häupter) nur dazu dienen, eine besondere Eigenthümlichkeit des durch die ganze Thiergestalt abgebildeten römischen Imperiums zu bezeichnen, ganz abgesehen davon, dass bei Dan. ein viertes Weltreich durch ein ungeheures Thier mit 10 Hörnern abgebildet ist, so hat auch die Zusammensetzung der apokalyptischen Thiergestalt nicht den Sinn, dass in dem durch dies Thier significirten Weltreiche entweder die bestimmten Danielischen Reiche (*Andr.* u. A.) oder alle Weltreiche überhaupt, einschliesslich des gegenwärtigen römischen und des noch zukünftigen (*Hengstb.*), d. h. des germanisch-slavischen (*Auberlen*), zusammengefasst erscheinen, mithin das Thier aus dem Meere die Weltmacht nur in abstracto („die gottesfeindliche Weltmacht im Ganzen." *Hengstb.*) bedeute; vielmehr erscheint die Thiergestalt, welche im Ganzen dem ebenso raschen als starken Pardel gleicht (vgl. Jer. 5, 6. Hos. 13, 7. Sir. 28, 23., wo der P. neben dem Löwen und dem Wolfe verglichen wird, um eine furchtbare Gewalt zu veranschaulichen), mit Füssen ausgestattet, welche den Tatzen eines Bären gleichen (ὡς ἄρκ. Vgl. 4, 6. 8. Var. lect. 9, 7—9), während das Maul desselben dem Rachen eines Löwen ähnlich ist (vgl. 9, 8. 17), so dass also das ganze ungeheure Thier, welches gerade die furchtbarsten Waffen der gewaltigsten Thiere in sich vereinigt, die Raubgier und die Kraft des durch dasselbe veranschaulichten römischen Weltreichs erkennen lässt. Jede speciellere Ausdeutung der einzelnen Züge greift zu weit und wird deshalb willkührlich, wie bei *Beda:* πάρδ. propter varietatem gentium (Vgl. *Grot.:* Pard. varii coloris animal. sic idololatria Romana Deos habebat mares, feminas, maximos, minimos caet. *Coccejus:* varii coloris. Ad hanc bestiam enim pertinent Christiani servientes episcopis et aliud principium fidei constituentes, item Ariani, Musulmanni caet. *Vitr.* u. A.); ἄρκ. propter mali-

tiam et vesaniam, *λέ.* propter virtutem corporis et linguae superbiam. —

καὶ ἔδωκεν κτλ.) Hier zeigt sich, weshalb der Drache, welcher 12, 17 zum Kampfe gegen die Gläubigen sich aufmacht, an das Meeresufer getreten ist (12, 18): das Thier hat er aus dem Meere gerufen, um dasselbe nun mit seiner eignen Kraft auszurüsten und so zum Werkzeuge seines Grimmes zu machen. Auf welche Weise der Drache diese Mittheilung (*ἔδωκεν αὐτῷ*) vollzogen habe, dürfen wir nicht fragen, weil es Joh. nicht sagt, indem er mit Recht das darzustellen nicht versucht, was sich nicht anschaulich machen lässt. — Zu beachten ist das innere Verhältniss der drei Momente *τὴν δύναμιν αὐτ.*, *τ. θρόνον αὐτ.* und *ἐξουσίαν μεγάλην*. Die dem Thiere mitgetheilte *δύναμις*, welche noch ausdrücklich als eine teuflische (*δύν. αὐτοῦ*) markirt wird, zeigt sich z. B. in der Gewalt über die Freiheit und das Leben (V. 10) und über den ganzen Handel und Wandel der Menschen (V. 17). Indem aber der Drache auch seinen Thron dem Thiere giebt, bekleidet er dasselbe mit einer *βασιλεία*, so dass nun dem Thiere selbst ein Thron zugeschrieben werden kann (16, 10); hier tritt also die bestimmtere Anschauung von der Welt*herrschaft* des Thiers hervor. Endlich die *ἐξουσία μεγάλη* (vgl. 6, 8. 9, 3. 10. 19) bezeichnet die grosse, aber doch immer bestimmte und bemessene Machtvollkommenheit, vermittelst jener *δύναμις* in dem ganzen Bereich der Weltherrschaft zu wirken und der Absicht des Drachen zu dienen. —

V. 3. *καὶ μίαν ἐκ τ. κεφ.*) Zu dem Accus. ist allerdings ein ausdrückliches *εἶδον* nicht gesetzt (gegen die falsche *Rec.*), aber die Vorstellung desselben ergiebt sich (vgl. 4, 4) aus dem Zusammenhange, indem das *εἶδον* V. 1, welches noch V. 2 wiederkehrt, nachwirkt. — *ὡς ἐσφαγ.*) Das *ὡς* steht ganz ähnlich wie 5, 6., nur dass an uns. St. der Umstand, welcher erläutert, wie jenes eine Haupt die Spuren einer wirklich todbringenden Wunde tragen und doch, gleich den übrigen, in aller Kraft des Lebens sich darstellen konnte, ausdrücklich bezeichnet wird: *καὶ ἡ πλ. τ. θαν. αὐτ. ἐθεραπεύθη.* — Je significanter das V. 3ᵃ Gesagte ist und je mehr dieser specielle Zug in dem Gesammtbilde des Thiers aus dem Meere dazu geeignet ist, die richtige Deutung des Ganzen zu vermitteln und zu erproben, desto gewisser wird andererseits jede Auslegung, welche das Thierbild im Ganzen missversteht, hier rathlos sein. *Hengstb.*, *Ebrard*, *Auberlen* u. A., welche das *θηρίον* für ein Bildniss der Weltmacht im Allgemeinen halten,

schliessen mit gänzlichem Unrecht aus 17, 10., dass das zum Tode verwundete und wieder geheilte Haupt das *sechste* sei, d. h. dasjenige, durch welches die römische Gestaltung der Weltmacht abgebildet sei. Aber während *Hengstb.* weiter deutet, dass dem römischen Weltwesen und Heidenthum eine tödtliche Wunde „durch Christi Versöhnung" beigebracht sei, eine Wunde, welche deshalb als wieder geheilt erscheinen könne, weil der äussere Bestand des römischen Weltreichs doch noch fortwährte, wie denn Joh. selbst bei seiner Verbannung nach Patmos diese gottwidrige Gewalt habe fühlen müssen, so wählen *Ebrard* und *Auberlen* eine von *Hengstb.* ausdrücklich verworfene Deutung. Sie erinnern, dass durch die Völkerwanderung dem römischen Weltreiche der Todesstoss versetzt, dass aber diese Wunde geheilt sei, weil sich ein neues „römisches Reich" erhoben habe, dessen Hauptstärke gerade in den germanischen Völkern beruht habe; dies heilige römische Reich erscheine aber als das von seiner Todeswunde geheilte sechste Thierhaupt, weil das Christenthum desselben ein verweltlichtes sei, ja bei allem christlichen Schein oftmals von einer geradezu antichristlichen Wirksamkeit, nämlich im Pabstthum, gewesen sei. Der christliche Schein dieser Formation der Weltmacht präge sich aber darin bestimmt aus, dass das Thierhaupt (*ὡς ἐσφαγμ.*) eine gewisse Aehnlichkeit mit dem Lamme (5, 6: *ὡς ἐσφαγμ.*) an sich trage. Diese Auslegungsweise kehrt also im Wesentlichen zu der altprotestantischen zurück, nur dass diese insofern richtiger war, als sie die vage Deutung des *θηρίον* von der Weltmacht in Abstracto nicht kannte, sondern die bestimmte Beziehung auf Rom verstand. So erklärte *Calov:* Bestia sauciata rectissime de Imperio Romano per barbarorum incursiones, qui Romam ultra tria saecula vulnerarunt vastaruntque et occuparunt, ut nullus toto isto tempore Imperator Occidentalis fuerit. Sanata item ope medica Caroli M. et Leonis III. *Coccejus* verstand das Haupt als den griechischen Theil des römischen Reiches: In hac parte bestia accepit vulnus letale, quando Julianus cultum Deorum restituit. Das *ἐθεραπεύθη* heisst: sublatus est e medio Julianus eique successit Jovianus catholicus. *Phil. Nicolai* bezog die Verwundung auf die 700jährige Herrschaft der Mauren in Spanien, die Heilung auf die Vertreibung der Feinde durch den König Ferdinand. Am consequentesten erklärt *Vitringa,* die Todeswunde sei die Demüthigung des Pabstes Alexander III. durch den Kaiser Friedrich im J. 1160, die Heilung sei die Demüthigung des

Kaisers durch den Pabst im J. 1177*); dagegen steht *Bengel* mit seiner weitschichtigen Ausdeutung (Et plagae et sanationis paroxysmos in historia Gegorii VII., Paschalis II., Calixti II., Alexandri III. et aliorum videas. Quicquid tunc adversi accidit, plagae est, quicquid secundi, sanationis) den Neuern, wie *Ebrard* und *Auberlen*, schon näher. Aber die eine wie die andere Art dieser Deutung wird sowohl durch den Zusammenhang von Kap. 12 an — *Auberlen* hatte freilich schon 12, 15 f. die Völkerwanderung gefunden — als auch durch die besondern Momente in 13, 1. 2 abgewiesen. Das *θηρίον* ist so gewiss nicht die abstracte Weltmacht, als die sieben Häupter nicht besondere „Phasen der Weltmacht,“ sondern Könige, und zwar römische Könige, sind. Ueberdies ist das Quid pro quo, welches dem Apokalyptiker zugeschrieben wird, indem er das heilige römische Reich als das wieder lebendig gewordene Weltreich des heidnischen Roms darstellen soll, weder mit der historischen Wahrheit, noch mit einem gesunden Begriff der biblischen Prophetie vereinbar. In beiderlei Hinsicht ist es unmöglich, eine historische Entwickelung, welche auf christlichen Elementen beruht und welche — bei aller unchristlichen und widerchristlichen Entartung — doch in ihrem Gesammtverlaufe christlich geblieben ist und wahrhaft heilige Früchte gebracht hat, als ein Haupt des Drachenthiers anzusehn. Das einzige Anzeichen im Texte, welches scheinbar einen solchen Missgriff begünstigt, haben *Auberlen* u. A. in dem Ausdrucke *ὡς ἐσφαγμ.* gefunden, indem sie aus der Vergleichung von 5, 6 folgerten, dass damit dem geheilten Haupte ein christliches, d. h. ein scheinbar christliches Leben und Wesen zugeschrieben würde. Aber angenommen — was in dem Ausdruck gar nicht nothwendig liegt — dass eine bedeutungsvolle Gegenüberstellung des wie geschlachtet dastehenden Lammes und des wie zum Tode geschlagenen Thierhauptes beabsichtigt sei, ist es denn nicht weit richtiger, so zu erklären, wie schon *Victorin* gethan hat (Hunc ergo — sc. Neronem — suscitatum Deus mittet regem dignum dignis et *Christum qualem meruerunt* Judaei. Vgl. *Beda*: Antichristus ad capita regni terreni pertinens *imitatione* veri

*) Als nova interpretatio schlägt *Vitr.* vor: die fünf ersten, gefallenen (17, 10), Häupter sind fünf hervorragende Päbste vor der Reformation, Gregor VII., Alexander III., Innocenz III., Bonifaz VIII, Johann XXII.; nach der Reform. folgen Paul III., Paul VIII., endlich der achte, noch zukünftige, welcher Christi Zeugen tödten werde (11, 7). —

capitis nostri *se quasi occisum resurrexisse* et pro Christo, qui hoc vere perfecit, se suscipiendum audet exhibere. Aehnlich *Zeger, C. a Lap.* u. A.), nämlich die durch das verwundete und wieder geheilte Haupt abgebildete Person als einen Afterchristus anzusehen, in welchem das Leiden und die Auferstehung des Herrn nachgeäfft erscheine?

Sehen wir von solchen Erklärungen ab, welche einer besondern Widerlegung nicht bedürfen (*Grot.* zu *ὡς ἐσφ.:* Capitolium exustum bellantibus inter se Vitellianis et Flavianis. — *ἐθεραπ.:* Restituit enim Capitolium idem qui et Imperium Romanum Vespasianus, et magna quidem idololatriae pompa. — *Züllig,* welcher V. 18 den Namen Bileam findet: „Der als Antimoses erschlagene Bileam sei jetzt siebenhäuptig als Antimessias in's Leben zurückgekehrt, wie der, für den er nunmehr gelten wollte, aus dem Tode in's Leben zurückgekehrt ist"), so vertritt zuerst *Victorin* die Auslegungsweise, welche, von *Corrodi* (Krit. Gesch. des Chiliasmus. Zür. Bd. 2. S. 308 fl.) und *Eichhorn* wieder in Erinnerung gebracht, neuerlich von *Ewald, Lücke, de Wette, Bleek, Baur, Volkm.* u. A. mit Entschiedenheit vertheidigt ist. Es erwähnen nämlich die römischen Geschichtschreiber des schon bald nach Nero's Tode verbreiteten Geredes, dass Nero noch lebe und wieder erscheinen werde (*Tacit.* Hist. II, 8: Sub idem tempus Achaia atque Asia falso exterritae, velut Nero adventaret. vario super exitu ejus rumore, eoque pluribus vivere eum fingentibus credentibusque. Vgl. *Sueton,* Nero c. 57. *Dio Chrys.* Or. XXI. Ed. Reiske T. I p. 504). Diese Meinung, welche insbesondere auch in Asien umlief — so dass ein Pseudonero, welcher sich dieselbe zu Nutze machte, namentlich bei den Parthern auf bedenkliche Weise Anhang fand (*Sueton,* l. c. *Tacit.,* Hist. I, 2: Mota etiam prope Parthorum arma falsi Neronis ludibrio) — erkennt man auch bei dem Apokalyptiker; und es kommen zwei Umstände zusammen, welche es sehr nahe zu legen scheinen, die räthselhafte Rede von dem zum Tode verwundeten und wieder geheilten Thierhaupte aus jenem Wahne zu erklären. Einerseits nämlich ist derselbe wirklich auch in die christliche Literatur, namentlich die apokalyptische, eingedrungen (Sibyll. orac. ed. Serv. Gall. L. VIII p. 688. *ὅταν γ' ἐπανέλθῃ ἐκ περάτων γαίης ὁ φυγὰς μητροκτόνος ἐλθών.* Cf. p. 716. L. V. p. 547. *Sulp. Sever.,* Hist. s. L. II., Opp. ed. G. *Horn.* Lugd. Bat. 1647. p. 373: Certe corpus illius — sc. Neronis — interemptum. Unde creditur, etiamsi se gladio ipse transfixerit, curato vulnere ejus servatus, secundum illud, quod de eo scriptum est: et

plaga mortis ejus curata est, sub seculi fine mittendus, ut mysterium iniquitatis exerceat), andererseits scheint sich so die bestimmte und mit V. 3 am besten stimmende Erklärung von 17, 8 zu ergeben: dass der durch eigne Hand getödtete Nero aus dem Abgrunde der Hölle wieder hervorkommen und als der leibhaftige Antichrist wirken werde. — Allein gegen diese Auslegungsweise ist zu bemerken: 1) Der Apokalyptiker verräth in keiner Weise eine solche Unlauterkeit und Beschränktheit seines Glaubens und seiner christlichen Bildung, dass man ihm ohne Ungerechtigkeit einen Aberglauben, welchen schon die römischen Schriftsteller verspottet haben (*Dio Chrys.* l. c. — *τρόπον τινὰ οὐχ ἅπαξ αὐτοῦ τεθνηκότος, ἀλλὰ πολλάκις μετὰ τῶν σφόδρα οἰηθέντων αὐτὸν ζῆν*), zutrauen dürfte. Jedenfalls würde, wenn Joh. wirklich jenem Wahne huldigte, von einem wahrhaft prophetischen, auf Inspiration ruhenden Charakter der Apok. und von einem kanonischen Ansehn derselben nicht mehr die Rede sein können *). 2) In Beziehung auf 17, 8 (S. zu d. St.) ist schon jetzt zu erinnern, wie schwierig es sei, unter dem *θηρίον*, welches dort beschrieben wird, den Nero allein zu verstehn, welcher ja wie Kap. 13 durch eins der sieben Häupter des Thiers abgebildet wird. 3) Aber es ist auch im höchsten Grade zweifelhaft, ob die Nerosage in der Fassung, wie man sie bei Joh. finden will, schon am Ende des ersten Jahrhunderts vorhanden war; vielmehr deuten sichere Spuren darauf, dass die ursprüngliche Nerosage erst dadurch, dass man missverstandene Stellen wie Apok. 13, 3. 17, 8 und 2 Thess. 2, 3 ff. mit derselben combinirte, diejenige Gestalt erhielt, in welcher man nun anachronistisch jene Sage in der Apok. selbst benutzt findet. *Sueton*, *Tacitus* und *Dio Chrys.* sagen nämlich durchaus nicht, dass die Meinung gewesen sei, der wirklich gestorbene Nero werde aus der

---

*) Dieser Satz beruht nicht auf einer engherzigen „Kanonik" (*Volkm.*), sondern stellt an den Exegeten die Forderung der Gerechtigkeit und der vorsichtigen Pietät. Die Apokal. steht ihrem übrigen Gehalte nach wenigstens doch so hoch, dass es von vorn herein unwahrscheinlich ist, dass sie jene dem einfachsten christlichen Glauben und Denken durchaus widerstrebende abergläubische Vorstellung vertreten sollte. Wird aber exegetisch bewiesen, dass dies dennoch wirklich der Fall sei, so scheint es nothwendig, selbst das deuterokanonische Ansehn des Buches fallen zu lassen. Aber die Exegese von *Volkm.*, wie von *Ewald* u. A., ist an diesem Puncte, trotz alles blendenden Scheins und aller zuversichtlichen Behauptungen, unrichtig. —

Unterwelt in's Leben zurückkehren; sondern sie berichten (vgl. bes. *Dio Chrys.* l. c. *καὶ οὕτως ἀπέστησαν ἀπ' αὐτοῦ καὶ ἠνάγκασαν ὅτῳ ποτὲ τρόπῳ ἀπολέσθαι αὐτόν· οὐδέπω γὰρ καὶ νῦν τοῦτό γε δῆλόν ἐστιν*), dass man nicht recht gewusst habe, in welcher Weise eigentlich Nero umgekommen sei, und dass daher (vgl. *Tacit.* l. c.) das Gerücht entstanden sei, er sei gar nicht todt, sondern entflohen, nach Parthien, und werde wieder kommen, um an seinen Feinden Rache zu nehmen. So steht die Sache noch in den Sibyllinen, wo Nero als Flüchtling erscheint (*φυγάς*. L. VIII. v. 71. Ed. Friedlieb. *φεύγων*. L. V. v. 364), welcher von den Enden der Erde, seinem zeitweiligen Zufluchtsorte *), zurückkehren wird. Dass durch die Auctorität der Sibyllinen diese Nerosage unter den Christen verbreitet wurde, bezeugt *Lactanz*, welcher dieselbe nicht nur für einen Wahnsinn erklärt, sondern auch die natürliche Entstehung derselben andeutet (de mort. persec. c. 2): Dejectus itaque fastigio imperii ac devolutus a summo tyrannus impotens nusquam repente comparuit, ut ne supulturae quidem locus in terra tam malae bestiae adpareret. *Unde* illum quidam *deliri* credunt esse translatum ac vivum reservatum, Sibylla dicente, matricidam profugum a finibus esse venturum caet. Also auch *Lactanz* weiss noch nichts von einer Wiederbelebung und Wiederkunft des todten Nero, sondern er hat den auf die Sibyllinen gestützten Glauben einiger Unsinnigen vor Augen, dass der noch lebende Nero irgendwo an den Enden der Erde eine Zuflucht gefunden habe, von wo aus er, ein Vorläufer des Antichrist (praecursor diaboli ac praevius sit venientis ad vastationem terrae et humani generis eversionem. l. c.), wiederkehren werde. Dieser noch zu seiner Zeit verbreitete Aberglaube erschien aber dem *Lact.* darum so unsinnig, weil dabei ein Jahrhunderte langes Leben des Nero vorausgesetzt werden musste, während die ganze Fabel daraus sich unschwer erklären liess, dass man das Grab des Nero nicht kannte — eine Erklärung, welche insofern zutrifft, als Nero wirklich in aller Stille begraben war (*Eutrop.* Hist. Rom. VII, 18: exsequias Neronis, quae humiliter sepultae fuerant). Also auch bei

---

*) In demselben Sinne ist auch die Stelle L. V. v. 33 zu verstehen: — *ἔσται καὶ ἄϊστος ὀλοίιος, εἶτ' ἀνακάμψει*, wo *Gallaeus* (funditus interimetur) und *Friedlieb* („es schwindet dahin der Verderbliche") das *ἄϊστος* falsch übersetzen. Gesagt ist nur, dass der Verderbliche, d. h Nero, unsichtbar sein werde, nämlich durch seine Flucht, hernach aber wiederkommen werde. —

Lactanz hat die von ihm als unsinnig bezeichnete Nerosage noch nicht die Gestalt, in welcher man dieselbe von dem Apokalyptiker vertreten finden will. — Erst *Augustin* bezeugt das Vorhandensein der Erwartung, dass Nero von den Todten auferstehen und als Antichrist wiederkommen werde, indem er ausdrücklich bemerkt, dass diese Form der Sage neben der ältern aufgekommen sei aus einer ebenso dreisten als verkehrten Deutung von 2 Thess. 2, 3 fl. (de civ. D. L. XX. c. 19. §. 3): Quidam putant hoc (l. c. v. 7) de imperio dictum fuisse Romano — ut hoc quod dixit: „Jam enim mysterium iniquitatis operatur", Neronem voluerit intelligi, cujus jam facta velut Antichristi videbantur. *Unde nonnulli ipsum resurrecturum et futurum Antichristum suspicantur.* Alii vero nec occisum putant, sed subtractum potius, ut putaretur occisus, et vivum occultari in vigore ipsius aetatis, in qua fuit, cum crederetur exstinctus, donec suo tempore reveletur et restituatur in regnum. Sed multum mihi mira est haec opinantium tanta praesumptio. Auch *Augustin* nennt in diesem Zusammenhange die Apok. nicht *). Dies thut *Sulp. Severus* (l. c.), welcher aber *nicht* die Sage von der Wiederbelebung des gestorbenen Nero mit Apok. 13, 3 combinirt, sondern, unter der Voraussetzung, dass Nero wirklich Hand an sich gelegt habe (etiamsi se gladio transfixerit), die ganz eigenthümliche Wendung der Sache bezeugt: man glaube, dass die Wunde, welche Nero sich selbst beigebracht habe, wieder geheilt sei, dass er noch lebe und am Ende der Welt als Antichrist wiederkommen werde. Den vollen Abschluss der Sage bezeichnet erst *Victorin,* welcher ausdrücklich sagt, dass der wirklich gestorbene Nero von Gott wieder auferweckt und als Pseudomessias zum Gericht über die Ungläubigen gesandt werden werde; aber *Victorin's* eigne Worte (Nunc *ergo* caet.) verrathen in derselben Weise die Entstehung der so gestalteten Sage aus der Apok., wie *Augustin* (l. c.) die Entstehung einer andern Wendung der Sage aus 2 Thess. 2 bezeugt. Man kann also mit historischem Grunde keineswegs behaupten, dass der Apokalyptiker, indem er eins der Thierhäupter als zum Tode verwundet und wieder geheilt darstelle, sich auf die zu seiner Zeit verbreitete Vorstellung von der Rückkehr des aus dem Tode aufzuerweckenden

*) Dass man in dem Danielischen Antichrist den Nero, nämlich wegen seiner Christenverfolgung, erkannte (*Hieron.* in Dan. XI, 28: Unde multi nostrorum putant ob saevitiae et turpitudinis magnitudinem Domitium Neronem Antichristum fore), gehört nicht hieher. —

Nero stütze — denn eine solche Vorstellung gab es zu seiner Zeit noch nicht — sondern man müsste behaupten, dass der Apokalyptiker selbst diese Fassung der Nerosage gebildet habe. Dies aber hat Niemand gewagt.

Es wird also für V. 3 schwerlich eine andere Erklärung möglich sein, als die schon in der Einl. (S. 53 fl.) angedeutete. Aus der Combination von 17, 8—11 ergiebt sich, dass die Todeswunde nicht am sechsten Thierhaupte gedacht werden kann (*Hengstb.*, *Auberlen*), sondern am fünften gedacht werden muss. Dies haben *Ewald*, *Lücke*, *de Wette* u. A. richtig erkannt, indem sie ferner mit Recht als den letzten der fünf gefallenen Könige (17, 10) den Nero rechneten. Aber von hier aus zu der von *Ewald*, *Lücke* u. A. vertretenen Deutung von 13, 3 — welche sich eben als unhaltbar erwiesen hat — fortzuschreiten, wird durch 17, 8—11 nicht nur nicht geboten, sondern verwehrt, weil dort nicht gesagt wird, dass der fünfte gefallene König (d. h. Nero), als der achte wiederkommen werde, sondern dass der zukünftige achte das personificirte Thier selbst sein werde. Davon ist aber Kap. 13 gar nicht die Rede; man sieht aus Kap. 13 nicht einmal, dass überhaupt noch ein achter König zu erwarten ist, so dass *dies* Moment (17, 11) zu 13, 3 überhaupt nicht herbeigezogen werden darf. Die Heilung der Todeswunde an dem einen (fünften) Thierhaupte kann also gewiss nicht bedeuten, was weder Kap. 17 gesagt ist noch mit der Darstellung 13, 3 übereinstimmt, dass der fünfte gefallene (gestorbene) König als der achte wiederkommen werde. Vielmehr muss die Heilung der Todeswunde am fünften Thierhaupte dem entsprechen, was Kap. 17 so dargestellt wird, dass das Thier nicht ist, und doch ist, nämlich insofern ist, als der sechste König ist. Das Sein des sechsten Königs ist die Heilung der Todeswunde am fünften Haupte, deren Schlagung bewirkt hat, dass das Thier nicht ist, deren Heilung aber wiederum bewirkt hat, dass das Thier doch ist. So giebt das Räthsel Kap. 17 die Lösung des Räthsels Kap. 13, 3 an die Hand. Die Todeswunde ist dem (fünften) Thierhaupte durch den Tod Nero's und das unmittelbar folgende Interregnum geschlagen. Es ist zu beachten, dass nicht etwa gesagt wird, es sei das auf dem (fünften) Thierhaupte befindliche gekrönte Horn abgeschlagen und wiedergewachsen — dies würde die Vorstellung ausschliesslich an die *Person* des Nero heften und der Meinung von *Ewald*, *Lücke*, *de Wette* u. *Volkm.* entsprechen — sondern dass, gemäss der Unterscheidung zwischen den Häuptern und Hörnern (vgl. V. 1), die Vorstel-

lung des Imperium Romanum, so wie es in der Hand des Imperator Nero lag, ausgeprägt ist*). Dies in dem fünften Thierhaupte bezeichnete Imperium empfing eine tödtliche Wunde, indem Nero, der Träger des Imperiums und der Letzte aus dem Geschlechte der Cäsaren, welche das Imperium selbst gegründet hatten, Hand an sich legte, und zwar gezwungen durch die Rebellio eines Usurpators (des Galba), welcher ebenso wenig wie die beiden Nachfolger desselben (Otho, Vitellius) irgendwie als Wiederhersteller des mit Nero zu Grunde gegangenen Imperiums gelten konnte. Die Heilung jener Todeswunde erfolgte erst, als Vespasian, der Gründer eines neuen Imperatorgeschlechts, das Imperium, als wirklicher Inhaber desselben, in der alten Kraft und Lebendigkeit wieder herstellte. So liegt in der prophetischen Räthselrede des Apokalyptikers von dem zum Tode verwundeten und wieder geheilten Thierhaupte, von den drei gekrönten Hörnern, welche doch nicht auf besondern Häuptern stehen (V. 1), und von dem Thiere, welches nicht ist und doch ist (17, 8 fll.), dieselbe historische Anschauung zu Grunde, welche bei den römischen Geschichtschreibern darin sich ausspricht, dass sie die dreifache Herrschaft zwischen dem Tode Nero's und dem Antritte Vespasians nur als ein trauriges Interregnum darsellen (*Sueton.* l. c. *Dio Cass.* Hist. Rom. ed. Jo. Leuncl. Hanov. 1606. Pag. 753). —

V. 3b. V. 4. *καὶ ἐθαύμασεν — ὀπίσω τοῦ θηρίου*) Die prägnante Construction giebt die Anschauung, wie die Bewunderung zur Nachfolge veranlasst (Vgl. Act. 5, 37. 20, 30. *Grot.*, *Züll.*, *de Wette* u. A.). *Beng.* weiss auch diese Aussage historisch zu belegen: in den Kreuzzügen z. B. sei diese Weissagung erfüllt. — Die staunende Bewunderung der ganzen Erde — denn so weit reicht des Thieres Herrschaft (V. 2) — darf man zunächst auf das V. 3a Gesagte beziehen; für die Anbetung des Drachen, wie auch des von demselben ausgerüsteten Thieres wird der Grund, welcher sich aus V. 6 ergiebt, ausdrücklich beigefügt. Nicht allein aber ist das *προσκυνεῖν* von Seiten der Erdbewohner (vgl. V. 8. 3, 10) an sich selbst ein Raub, welchen sie im Dienste des Drachens und seines Thieres an dem einen wahren Gott begehen, sondern auch die Redeweise, mit

*) *Volkm.* urgirt, dass 13, 3 nicht gesagt sei, das *Thier* war an einem seiner Köpfe verwundet u. s. w. Aber was er mit Unrecht in V. 3 vermisst, ist in V. 12 richtig gesagt. —

welcher sie ihre Anbetung aussprechen *), erscheint wie eine gotteslästerliche Parodie des Lobes, mit welchem die alttestamentliche Gemeine die unvergleichliche Herrlichkeit des lebendigen Gottes feierte (vgl. Jes. 40, 25. 44, 7. 46, 5. Ps. 35, 10. 113, 5. Mich. 7, 18. *Coccej*, *Ewald*). Und wenn die Erdbewohner weiter sprechen *καὶ τίς δύναται κτλ.*, so liegt hinter dieser herausfordernden, triumphirenden Frage die Lust verborgen, dass sie — der Absicht des Drachen (12, 17) entsprechend — den Kampf mit denen, welche das Thier nicht anbeten, beginnen möchten (Vgl. V. 7).

V. 5—7. Wie die Conception der Thiergestalt überhaupt (V. 1. 2) durch das Danielische Vorbild bedingt ist, so stimmen auch die einzelnen Hauptzüge, welche die Wirksamkeit des Thieres schildern, mit dem überein, was Daniel von seinem Antichrist aussagt. Nicht nur die schematische Zeitbestimmung für die antichristliche Wirksamkeit des Thieres, 42 Monate (vgl. 11, 2. 12, 14), ist aus Dan. 7, 25. 12, 7 entlehnt, sondern auch die charakteristische Darstellung von dem vermessenen, gotteslästerlichen Reden (*στόμα λαλοῦν μεγάλα κ. βλασφ.* Vgl. Dan. 7, 8. 20. 25. Ps. 12, 4) und von dem Kampfe wider die Heiligen (V. 7. Vgl. Dan. 7, 21) lässt das Thier in derselben Weise als die wider die neutestamentliche Gemeine der Heiligen stehende Concretion der antichristlichen Weltmacht erscheinen, wie für Daniels Ansicht Antiochus Epiphanes wider die alttestamentliche Gemeine stand. Mit Unrecht aber findet *Züll.* auch in V. 7[b] eine Analogie mit Dan. 7, 14., in dem Sinne, dass was dort dem Christ zugeschrieben werde, hier von der antichristlichen Universalmonarchie des Thieres, als des Widerspiels des Messias, ausgesagt sei; denn die *ἐξουσία* des Thieres, d. h. die der eigenthümlichen Stellung und Aufgabe desselben angemessene bestimmte Machtvollkommenheit (vgl. V. 2), entspricht weder der dem Menschensohne verliehenen königlichen Herrlichkeit über alle Völker (*καὶ ἐδόθη αὐτῷ ἡ ἀρχὴ καὶ ἡ τιμὴ καὶ ἡ βασιλεία, καὶ πάντες οἱ λαοί, φυλαὶ καὶ γλῶσσαι αὐτῷ δουλεύσουσιν*),

*) *Coccejus* fühlt die Schwierigkeit, hier seine Deutung von dem θηρίον durchzuführen, denn wenn das θηρίον das Pabstthum ist, so scheint es doch bedenklich, die Anhänger desselben als Anbeter des Drachen darzustellen. Aber er sagt: Verbo quidem laudarunt Deum et Christum, qui tantam potestatem dedisset ecclesiae, sed revera, quia illa non erat ecclesia, sed bestia, et potestas mundana, quam sibi arrogabat, erat potestas concessa a dracone se transfigurante in angelum lucis, is, quem adorarunt, fuit draco. —

noch der demselben eigenen *ἐξουσία*, welche, wie die *βασιλεία* selbst, als eine ewige markirt wird (*ἡ ἐξ. αὐτοῦ ἐξουσία αἰώνιος, ἥτις οὐ παρελεύσεται κτλ.*). — Das *ἐδόθη* V. 5. 7 (vgl. 6, 4. 8. 7, 2. 9, 5), welches auf den tiefsten Grund der göttlichen Auctorität hindeutet, enthält eine für die Gläubigen trostreiche Bestimmung, welche zu dem *ἔδωκεν* V. 2 gehört: denn nur gemäss der Ordnung Gottes kann der Drache sein Thier ausrüsten, und nur innerhalb der von Gott gesetzten Schranken kann das Thier kraft der ihm zugemessenen *ἐξουσία* wirken. — *στόμα λαλοῦν μεγάλα καὶ βλασφημίας*) Das übermüthige Reden grosser Dinge, schon an sich das Zeugniss einer den lebendigen Gott verachtenden Selbstüberhebung, wird dann geradezu gotteslästerlich, wenn das vermessene Reden eine so bestimmte Beziehung auf Gott nimmt, wie z. B. V. 6 ausgedrückt ist; vgl. auch die V. 4 den Anhängern des Thiers in den Mund gelegte Rede. Die historische Grundlage der Schilderung V. 5ᵃ bilden die in den mannichfaltigsten Weisen wiederholten Reden, in denen der römische Uebermuth nicht nur sich selbst die unbedingte Herrschaft über die Welt zuschrieb, sondern auch ausdrücklich mit göttlichen Prädicaten und göttlichen Ehren die Stadt, das Reich und die Kaiser feierte. Vgl. Einl. S. 58. — *ποιῆσαι*) Man kann in dem folgenden Accus. das bestimmte Object zu *ποιῆσαι* finden (vgl. Act. 15, 33. 2 Cor. 11, 25. Jac. 4, 13) und mit *Luther*, *Ewald* u. A. erklären: es ward ihm Macht gegeben, *42 Monate hinzubringen*, nämlich in der V. 5ᵃ geschilderten Weise. Aber diese blosse Zeitbestimmung scheint für die Apok. zu umständlich; besser erklären daher *Vitr.*, *Züll.*, *de Wette*, *Hengstb.* u. A. nach Analogie von Dan. 8, 24. 11, 28. 30. 32. Ps. 37, 5., wo gleichfalls das *ποιεῖν* ohne ausdrückliche Objectsbestimmung sich findet: es ward ihm Macht gegeben, *zu wirken*, sein Wesen zu treiben, 42 Monate lang. Dabei ist zu beachten (*Vitr.*, *Hengstb.*), dass so die beiden Theile von V. 5 in der Kürze bezeichnen, was V. 6 (vgl. V. 5ᵃ) und V. 7 (vgl. V. 5ᵇ) genauer beschrieben wird. — Das vorangestellte *βλασφημίας πρὸς τὸν θεόν* (V. 6) wird bestimmter specialisirt in dreifacher Weise — worauf schon der Plural *βλασφημίας πρ. τ. θ.*, welcher hier sicher ist, hindeutet — nämlich zunächst *βλασφημῆσαι τὸ ὄνομα αὐτοῦ*, womit die unmittelbar wider Gott selbst gerichtete Lästerung bezeichnet ist, die insbesondere dadurch vollzogen wird, dass das Thier für sich selbst göttliche Namen und Ehren usurpirt, sodann *καὶ τὴν σκηνὴν αὐτοῦ* d. h., wie auch aus den folgenden Worten erhellt

(vgl. 21, 3), den Himmel, welcher eben als *Gottes* Hütte (σκ. αὐτοῦ) ein Ziel für die gotteslästerlichen Reden des Thiers ist, endlich καὶ τοὺς ἐν τῷ οὐρανῷ σκηνοῦντας, weil es ja Gottes Gnadenwerk ist, dass er den Himmel als seine Hütte für sie geöffnet hat, welche nun bei ihm in demselben wohnen. Die beiden letzten Arten der Blasphemie sind mittelbar, finden aber so gewiss statt, als die durch das Thier dargestellte Weltmacht nur mit Hohn von dem redete, was für die Gläubigen das heimathliche Ziel ihrer ganzen Hoffnung und deshalb der Weltmacht gegenüber die unversiegliche Quelle des Trostes und der Geduld war. — πόλεμον ποιῆσαι μετὰ τ. ἁγ.) Dem Werkzeuge des Drachen wird es — von Seiten Gottes — gegeben, das zu vollbringen, was der Drache im Sinne hatte, indem er sich das Thier ausrüstete (vgl. 12, 17. 13, 2). — καὶ νικῆσαι αὐτούς) nämlich insofern, als die Heiligen der Gewalt des Thiers unterliegen und Gefangenschaft, Verbannung, Tod und alle Arten von θλῖψις erdulden müssen (vgl. 11, 7). Daneben, ja eben darin besteht der wahrhafte Sieg der Heiligen (vgl. 12, 11. 2, 10 f.). — κ. ἐδ. αὐτ. ἐξουσία ἐπὶ πᾶσαν φυλὴν καὶ — ἔθνος) Indem *Ewald* die ἐξουσία nach Massgabe des unmittelbar Vorhergehenden bestimmt (Eamque caedem cruentam per omnes terras gentesque perpetrare ipsi permissum est), gelangt er zu der irrigen Annahme, dass bei ἐπὶ πᾶσ. φυλὴν κτλ. an Christen zu denken sei (quanquam Christianos tantum ubique gentium habitantes hic intelligendos esse, ex loci sententiaeque natura apparet). Aber der Ausdruck πᾶσ. φυλὴν κτλ. bezeichnet mit seinen vier Specificationen (vgl. 5, 9. 11, 9. 14, 6. 17, 15) die Gesammtheit der Erdbewohner, welche leicht im Gegensatze zu den Heiligen erscheinen (auch *Ew.* II); mithin ist die ἐξουσία ἐπὶ πᾶσ. φυλὴν κτλ. diejenige grosse Machtvollkommenheit (vgl. V. 2), welche dem Thiere mit seiner Weltherrschaft verliehen ist; kraft dieser ἐξουσία ist es im Stande, die Heiligen siegreich zu bekriegen. Aber wie in V. 5ª, so liegt auch hier, wo abschliessend die ἐξουσία, auf welcher die ganze furchtbare Wirksamkeit des Thieres beruht, bezeichnet wird, der trostreiche Gedanke im Hintergrunde, dass, wenn auch die Machtvollkommenheit, welche der Drache dem Thiere *gegeben* hat (V. 2), so gross ist, dass sie über die ganze Welt reicht, doch letzthin nur durch göttliche Verleihung, also unter göttlicher Ordnung und Beschränkung, das Thier diese seine ἐξουσία hat und üben kann. —

V. 8. Καὶ προσκυνήσουσιν αὐτὸν κτλ.) Die trotz des

Sin. (αὐτῷ) unzweifelhaft richtige LA. αὐτόν kann nicht durch die Beziehung des Masc. auf den König, in welchem das Thier selbst 17, 11 personificirt erscheint (*Hengstb.*), erklärt werden; denn jene ganz specielle Vorstellung müsste innerhalb des 13. Kap. bestimmt angezeigt sein, wenn so ohne weiteres auf dieselbe verwiesen werden sollte. Das αὐτόν geht vielmehr auf das Hauptsubject ὁ δράκων. Die Anbetung des Drachen wird hier aber aus demselben Grunde unmittelbar nach der Schilderung des Thiers erwähnt, wie V. 4 im Anschluss an V. 3: je gewaltiger das Werkzeug des Drachen sich den Erdbewohnern darstellt, desto natürlicher kommen sie zur Anbetung dessen, welchem das Thier selbst nur dient. Dem entspricht hier auch die futur. Form προσκυνήσουσιν (vgl. dagegen V. 4): wie die Wirksamkeit des Thiers dem entscheidenden Theile nach noch bevorsteht (vgl. V. 7, wo dem Thiere erst göttlicherseits gegeben ist, was es thun soll), so auch die dadurch erweckte Anbetung des Drachen. — οὗ οὐ γέγραπται τ. ὄν. αὐτοῦ) Der Sing. des Relat. (S. d. krit. Anmerk.), zu welchem nach hebräischer Weise noch das Demonstr. tritt (3, 8. 12, 6. 14), erklärt sich (*de Wette*) aus der Vorstellung der Einzelnen, welche in der Gesammtheit der κατοικ. ἐπὶ τ. γ. begriffen sind. — ἐν τῷ βιβλίῳ κτλ.) Ohne Zweifel (vgl. 17, 8) gehört die Schlussbestimmung ἀπὸ καταβολῆς κόσμου zu γέγραπται (*Hammond, Beng., Heinr., Ew., Züll., de Wette, Hengstb.*), nicht zu ἐσφαγμένου, da weder die Erklärung von der ewigen Vorherbestimmung des Todes Christi (1 Petr. 1, 20. *Beda, Eichh.*) noch die von dem Leiden Christi in den Seinigen, von Abel an (vgl. *C. a Lap.*), mit dem Ausdruck und dem Zusammenhang uns. St. übereinstimmt. Die Charakteristik der Erdbewohner im Gegensatze zu den die Anbetung des Drachen verweigernden Heiligen enthält schon in prägnantester Weise alle die Momente, auf welchen die sogleich V. 10 ausdrücklich hervorgehobene Geduld der Gläubigen beruht. Die das geschlachtete Lamm anbeten, müssen freilich Verfolgung leiden; aber gerade dem geschlachteten Lamme gehört das Buch des Lebens (3, 5), in welchem von Ewigkeit her die Namen der Gläubigen geschrieben sind; diese also werden, gleich dem Lamme, durch ihr Leiden siegen (vgl. 3, 21) und durch alle θλῖψις zur Herrlichkeit des ewigen Lebens hindurchdringen (vgl. 7, 14), während jene Feinde trotz ihres zeitlichen Sieges (V. 7) dem sichern Gerichte verfallen.

V. 9. 10. Dies wird auch als eine überaus wichtige

(V. 9. Vgl. 2, 7. 11) trostreiche Gewissheit ausdrücklich geltend gemacht. *Εἴ τις εἰς αἰχμαλωσίαν, εἰς αἰχμαλωσίαν*) Das jus talionis wird durch das gerechte Gericht Gottes geübt werden (vgl. 18, 6. 19, 2). Der Unabänderlichkeit der strengen Sentenz entspricht die Kürze der elliptischen Redeweise sehr gut, falls auch das zweite *εἰς αἰχμαλωσίαν* ohne weitere Bestimmung (*ὑπάγει*. 17, 8. S. d. krit. Anmerk.) steht. — Ueber die beiden Arten der Verfolgung vgl. 2, 10. 13. 6, 10. 11, 7. Gegen Nero lässt *Volkm.* die Drohung des Schwertes gerichtet sein. Aber wie ist das denkbar, wenn V. 3 in dem *Volkmar*schen Sinne auf Nero zielt? — *ὧδέ ἐστιν ἡ ὑπομονὴ κτλ.*) Die Formel *ὧδέ ἐστιν* ist an sich so unbestimmt, dass sie beide Nüancen der Vorstellung ausdrücken kann: hier muss die Geduld, die Weisheit (V. 18. 17, 9) der Gläubigen sich zeigen (*de Wette*, *Hengstb.*) und: hier ist die Geduld vorhanden, hier liegt der Grund und Quell für dieselbe. An uns. St. und 14, 12 ergiebt sich die letztere Vorstellungsweise aus dem Zusammenhange: mit dem *ὧδε κτλ.* wird auf das eben V. 10, ja schon V. 8 Gesagte hingewiesen als auf das, worin die Geduld der Heiligen beruht, welche mit ihrem Glauben jenen göttlichen Trost erfassen. Anders V. 18 und 17, 9.

V. 11—17. Das andere Thier, welches Joh. aus der Erde aufsteigen sieht, wird als ein Helfershelfer des ersten Thieres beschrieben; durch trügerische Reden und Wunderzeichen verführt es die Erdbewohner zur Anbetung jenes Thieres aus dem Meere. — Dass dies andere *θηρίον* — welches eben in dieser Gestalt von vorn herein als dem ersten Thiere wesensverwandt erscheint (S. zu V. 1) — eine Personification des falschen Prophetenthums sei, hat schon *Irenäus* (L. V. c. 28. 2. Ed. Stieren: I p. 794) richtig erkannt. Joh. selbst giebt diese Deutung 16, 13. 19, 20. 20, 10. Aus dem Zusammenhange mit V. 1—10 ergiebt sich aber die genauere Bestimmung, dass es sich um diejenige Gestaltung des heidnisch-römischen Prophetenthums handelt, welche ebenso magisch wie mantisch war, und in dieser Eigenthümlichkeit, mit allen ihren Augurien, Deutungen der Omina u. dgl., eine wichtige Stütze der römischen Weltmacht bildete (Vgl. *Victorin*, *Andr.*, *Hammond*, *Grot.*, *Eichh.*, *Ewald*, *de Wette*; auch *Hengstb.*). Die mancherlei Beziehungen auf das päbstliche Rom (*Coccej.*, *Calov*, *Vitr.* u. A.) sind durch die Erklärung von V. 1 fll. abgeschnitten. —

ἐκ τῆς γῆς) Falsch *Grot.*: origo privatâ. Die Erklä-

rung *Ewald's*, dass an das asiatische Festland *), als den Schauplatz für die, welche die Wiederkunft Nero's geweissagt hätten, zu denken sei, hat — selbst abgesehn von der schwierigen Beschränkung des Begriffs *τ. γῆς* — in V. 3 (S. zu d. St.) keinen Anhalt. Auch die Erklärung von *Hengstb.*, dass mit *ἐκ τ. γῆς*, im Gegensatze zu *ἐκ τῶν ἄνω* oder *ἐκ τοῦ οὐρανοῦ* (vgl. Joh. 8, 23), das irdische, weltliche Wesen (*ἐκ τοῦ κόσμου τούτου*) angedeutet werde, liegt durchaus nicht im Contexte. Das *ἐκ τῆς γῆς* (vgl. V. 1 *ἐκ τ. θαλ.*) steht vielmehr in Beziehung zu dem Begriffe der *κατοικοῦντες ἐπὶ τῆς γῆς*. Das Thier steigt aus der Erde auf, weil es auf die ganze Erde und alle Erdbewohner wirken will (vgl. sogleich V. 12). — *κέρατα δύο ὅμοια ἀρνίῳ*) Die Comparatio compendiaria (wie 9, 10) wird von *Ebrard* verkannt, wenn er die Erklärung als wahrscheinlich empfiehlt: „das Thier hat zwei Hörner, ähnlich (seiend. *ὅμοιον* statt *ὅμοια*) einem Lämmlein (so dass dann auch die Hörner den H. des Lammes gleichen)". Von der Gestalt dieses Thiers wird nichts weiter ausgesagt, als dass es zwei Hörner, Lammeshörnern ähnlich, gehabt habe. Die Deutung dieses Zuges muss verfehlt werden, wenn man trotz des Fehlens des Artikels vor *ἀρνίῳ* sofort einen Gegensatz zu dem Lamme mit sieben Hörnern (5, 6) findet und dann erklärt, dass das Thier, welches nur zwei Hörner habe, in seiner Kraftfülle der des Lammes weit nachstehe, wenngleich die Aehnlichkeit mit Christo darin bestehe, dass auch die Weisheit dieser Welt eine verborgene sei (*Hengstb.*), oder dass das Thier vorzugsweise in der Art, wie es die Herrschergewalt über die Gemeine übt, dem Lamme Gottes ähnlich sehe (*Ebrard*, welcher nach der Weise von *Vitr.* u. A. die Weissagung von dem zweiten Thiere in „dem Papismus qua geistiger Macht" erfüllt findet. *Vitr.* deutet die beiden Hörner aber bestimmter auf die beiden Bettelorden). Allein während es sehr schwierig ist, das Thier mit seinen beiden Lammeshörnern im Gegensatze zu dem Lamme mit sieben Hörnern zu denken, liegt es nahe, die Gestalt des Thieres aus dem Meere zu vergleichen. Das hatte 10 Hörner, welche in anderer Hinsicht weiter beschrieben werden mussten; das Thier aus der Erde hat dagegen zwei Hörner, deren Bedeutung in dem liegt, was weiter von denselben gesagt wird: sie sahen aus wie Lammeshörner, auch

---

*) *Bengel* bemerkt in seiner Weise: die Erde sei auch hier Asien. „dahin schon lang ein grosser Theil der päbstlichen Absichten — zielet."

der Anzahl nach waren es nicht mehr als ein Lamm hat. Die Zahl hat also an sich keine speciellere Beziehung etwa in der Weise wie die Zehnzahl der Hörner V. 1 (gegen *Wetst.*, welcher an Titus und Domitian denkt, gegen *Hammond*, welcher erklärt: duplex sacerdotum potestas, quae sita erat in prodigiis et vaticiniis, u. A.) — sondern drückt nur, wie die ganze Gestalt der Hörner, das Lammesähnliche in der Erscheinung des Thieres aus und bezeichnet die Eigenthümlichkeit des Pseudoprophetenthums, welche Matth. 7, 15 (vgl. *Beda, Andr.*, *Ewald*) in etwas anderer Weise abgebildet ist. — *καὶ ἐλάλει ὡς δράκων*) Die bestimmte Beziehung auf den Drachen, in dessen Dienste auch dies andere Thier steht (*Victorin:* loquebatur diaboli malitia plenus. *Andr.* u. A. Vgl. auch *Hengstb.:* „wie ein Drache" sei der Sache nach so viel als „wie der Dr."), verbietet das Fehlen des Art.; überdies ist ein Reden des Drachen von 12, 1 an gar nicht erwähnt. Das *ὡς δράκων* (vgl. Gen. 3, 1 fll. *Ewald, de Wette*) bezeichnet das listige Reden des Verführers (vgl. V. 14 *πλανᾷ* mit Gen. 3, 13). Eine Anspielung auf das Verhältniss zu dem Drachen — welche auch von *Ewald, Züll.* u. A. nicht geleugnet wird — liegt aber darin, dass nicht *ὡς ὄφις*, sondern *ὡς δρ.* (vgl. 12, 9) gesagt ist. —

V. 12. Das andere Thier wird ausdrücklich als im Verhältniss der Dienstbarkeit zu dem ersten stehend bezeichnet: die jenem gegebene ganze *ἐξουσία* setzt es in Vollzug, bringt sie zur Wirksamkeit, und zwar *ἐνώπιον αὐτοῦ*, d. h. unter den Augen jenes ersten Thiers als seines Herrn (vgl. V. 14. 8, 2. 1 Reg. 10, 8. Num. 3, 6. *de Wette, Hengstb.*). — *ποιεῖ* — *ἵνα προσκυνήσουσι*) Vgl. 3, 9. — *οὗ ἐθεραπ. κτλ.*) Dies war schon V. 4 als die Ursach der staunenden Anbetung angedeutet. —

V. 13. 14. *σημεῖα μεγάλα*) wie sie nach Matth. 24, 24 zur verführerischen Wirksamkeit (V. 14) der Pseudopropheten gehören (*Victorin:* Haec magi per angelos refugas et hodie faciunt). — *ἵνα καὶ πῦρ ποιῇ καταβαίνειν ἐκ τ. οὐρ.*) Mit *Beng.* erkennt *Hengstb.* hier ein significantes Beispiel von dem apostolisch-johanneischen Gebrauche des *ἵνα* *) im Sinne von *ὥστε*. Aber mit Unrecht; der Gebrauch von *ἵνα*, welches an uns. St. in der That den Begriff *μεγάλα* explicirt (vgl. *Winer*, S. 409), unterscheidet

*) Die Variante *καὶ πῦρ ἵνα ἐκ. τ. οὐρ. καταβαίνῃ* (*Griesb.*, *de Wette*) würde eine ähnliche Wendung wie V. 12 enthalten, nämlich *καὶ* (sc. *ποιεῖ*) *πῦρ κτλ.*

sich von der apostolisch-johanneischen Redeweise sehr stark, weil in dieser (vgl. z. B. 1. Joh. 3, 1 mit *meiner* Anmerk. Bd. II S. 49) die idealische Vorstellung der Absicht wirklich eingeschlossen ist, während hier der Apokalyptiker in einer von der Feinheit jenes Sprachgebrauchs weit abstehenden Weise etwas einfach Thatsächliches beschreibt. In solchem Falle schreibt der Apostel unfehlbar ὥστε (Joh. 3, 16) oder ὅτι (1 Joh. 4, 9). — Die Worte ἵνα καὶ πῦρ κτλ. sollen aber gewiss nicht besagen, dass der Pseudoprophet eine Nachäffung des Pfingstfestes (*Beda*) beabsichtige, oder sich wie einen zweiten Salomo (2 Chron. 7, 1. *C. a Lap.*) darstellen wolle. Näher liegt es, an ein Widerspiel der Eliaswunder (1 Reg. 18, 38. 2 Reg. 1, 10. 12. *Ew.*, *de Wette*, *Hengstb.*) zu denken und so diesen falschen Propheten in ähnlicher Weise als Vorläufer des Antichrist anzusehn, wie der wahre Christ einen Elias (vgl. 11, 3 fll.) zum Vorläufer habe. Allein man darf die Analogie nicht näher bestimmen, als der Context selbst an die Hand giebt. Nicht der Antichrist, im Sinne des Apostels Johannes (vgl. Einl. S. 75), sondern der Drache steht in der Apok. dem Christ gegenüber (12, 3 fll. 13, 1 fll.), und nicht der Vorläufer, sondern der Helfershelfer des Drachen ist das andere Thier, dessen widergöttliches und widerchristliches Wesen allerdings auch darin sich ausprägt, dass es kraft seiner dämonischen Macht Wunder thun kann, welche als Widerspiele der Wunder der ächten Propheten erscheinen. — καὶ πλανᾷ) Die Wunder sind ein wichtiges Hülfsmittel (διὰ τ. σ. wegen d. W. Vgl. 12, 11) der Verführung (Matth. 24, 24: ὥστε πλανῆσαι). — λέγων) ohne Construction, wie 11, 1. — ποιῆσαι εἰκόνα τῷ θηρίῳ κτλ.) Die historische Grundlage dieser Schilderung ist schon in der Einl. S. 58 angedeutet. Als Bilder des θηρίου mussten alle Bilder der vergötterten Kaiser für das christliche Bewusstsein um so gewisser erscheinen, als alle jene einzelnen Kaiser die Inhaber derselben widerchristlichen Weltmacht waren. Deshalb ist auch hier wieder der Zusatz ὃ ἔχει τ. πλ. κτλ. (vgl. V. 12. Zu dem κ. ἔζησεν vgl. 2, 8. Ueber das Neutr. ο ἔχ. s. d. krit. Anmerk.) am Platze; auch des Augustus und des Caligula Götterbilder stellten das Thier vor, welchem erst mit Nero's Tode die Wunde geschlagen ward. —

V. 15. Ferner wurde dem andern Thiere gegeben (ἐδόθη. Vgl. V. 7): *δοῦναι πνεῦμα τῇ εἰκόνι τοῦ θηρίου*, d. h. jenem Thierbilde ein dämonisches πνεῦμα ζωῆς (vgl. 11, 11) zu verleihen, und zwar in der Absicht (ἵνα καὶ λαλ.), damit dies auch rede und auch durch dieses Lebens-

zeichen seine usurpirte göttliche Herrlichkeit — welche angebetet werden müsse (V. 15b) — erweise. Von einem „geistigen Reden“ der heidnischen Götterbilder ist V. 15a nicht zu verstehn (gegen *Hengstb.*, welcher erinnert, wie der Heide in seinem Götterbilde seine eigenen Anschauungen objectivirt habe, und zwar mit einer Lebhaftigkeit, welche in den Angaben von einem wirklichen Reden jener Bilder sich bezeuge); vielmehr enthält dieser Zug der Schilderung eine Erinnerung an das, was von wirklich redenden Götterbildern berichtet wird (vgl. *Grot.*, *Ew.* II, der auch an die Volkstäuschung durch redende Marienbilder erinnert); und Joh. scheint (vgl. auch V. 13) die Thatsächlichkeit solcher dämonischen Wunder vorauszusetzen. — Sinnvoll ist übrigens die Darstellung, dass das Götzenbild des ersten Thieres nicht von diesem selbst, nicht in der rohen Gewalt, mit welcher dies Thier die Welt beherrscht, die Macht zu reden hat, sondern dass erst die geistige Macht der lügnerischen Weisheit der Welt jenem Thierbilde die lebendige Rede leihen muss. Der Pseudoprophet gehört mit seinem πλανᾶν dazu, wenn jenes Thier Anbetung finden soll. — Falsch ist die besondere Beziehung bei *Victorin:* Faciet etiam ut imago aurea *Antichristo in templo Hierosolymis* ponatur, et intret angelus refuga et inde voces et sortes reddat. — κ. ποιήσῃ ἵνα — ἀποκτανθῶσι) Zur Construction vgl. V. 12. Zur historischen Illustration dienen Zeugnisse wie das in dem Briefe des *Plinius* an Trajan (L. X ep. 97: — quum — deos appellarent, et imagini tuae, quam propter hoc jusseram cum simulacris numinum afferri, thure ac vino supplicarent, praeterea maledicerent Christo, quorum nihil cogi posse dicuntur, qui sunt revera Christiani. Diese, welche treu blieben, mussten sterben: — supplicium minatus, perseverantes duci jussi). Vgl. *Tacit.* Ann. XV, 44 über die neronische Verfolgung. —

V. 16. 17. καὶ ποιεῖ πάντας — ἵνα δῶσιν αὐτοῖς χαρ. — καὶ ἵνα μή τις κτλ.) Das erste ἵνα ganz wie V. 12; das zweite ἵνα (V. 17) steht insofern anders zu dem vor demselben wiederholt zu denkenden ποιεῖ, als hier eine nächste Objectsbestimmung fehlt. — Joh beschreibt, wie die Gesammtheit der Thieranbeter (die Specificationen τ. μικροὺς κ. τ. μεγ. κτλ. erschöpfen in anschaulicher Weise den Begriff πάντας. Vgl. 6, 15. 11, 18. 19, 18), welche einander an gewissen, ihre Zugehörigkeit zu dem Thiere beurkundenden Abzeichen erkennen, auch den für das tägliche Leben erforderlichen Verkehr im Handel und Wandel den Heiligen, welche jenes Thierzeichen nicht angenommen haben,

verwehren. — *δῶσιν αὐτοῖς χάραγμα*) Durch das andere Thier zur Anbetung des ersten Thiers verführt (V. 14) geben die Erdbewohner sich selbst dies Abzeichen; sie nehmen es freiwillig (vgl. 14, 9. 11. 16, 2. 19, 20. 20, 4). — *ἐπὶ τῆς χειρὸς αὐτῶν τῆς δεξιᾶς ἢ ἐπὶ τὸ μέτωπον αὐτῶν*) Mit Unrecht sträuben sich *Züll.* und *Hengstb.* gegen die Anerkennung (*Grot.*, *Ebrard* u. A.), dass die Vorstellung eine Erinnerung an die heidnische Sitte, Sclaven- und Soldaten zu stigmatisiren und so die Zugehörigkeit zu den Herrn derselben zu bezeichnen, enthalte. Darum handelt es sich hier ja gerade, nicht aber um ein Widerspiel von Deut. 6, 8; denn das *χάραγμα* der Thieranbeter soll diese als solche kennzeichnen und für ihresgleichen kenntlich machen, keineswegs aber für sie selbst eine Mahnung an den schuldigen Thierdienst gewähren. Die Erinnerung an heidnische Sitte ist hier um so natürlicher, als die Thieranbeter die Genossen des heidnisch-römischen Weltreichs sind. Das *χάραγμα* ist aber nicht mit einem „Bekenntniss" zusammenzubringen (gegen *Hengstb.*, welcher jedoch selbst anmerkt, dass das Bek. den Trieb zu einem äusserlichen Abzeichen habe), sondern ist das bestimmte, V. 17 nach seinen beiden Formen angedeutete äusserliche Stigma, welches entweder auf der Stirn oder auf der rechten Hand angebracht wird, also an den am leichtesten in die Augen fallenden Stellen; denn weil es eben nur auf die Sichtbarheit des Abzeichens ankommt, so ist es gleichgültig, ob es an der einen oder andern Stelle angebracht wird (vgl. dagegen 7, 3). Unzutreffend sagt *Hengstb.*: „die Stirn sei der passendste Ort für das Bekenntniss" (? Rom. 10, 10) und die rechte Hand komme als „Werkzeug der That" in Betracht. Aber schon deshalb weil die parallele Angabe *ἐπὶ τ. μέτωπον αὐτ.* eine andere Beziehung als auf die bequeme Sichtbarkeit des Malzeichens nicht duldet, kann auch das *ἐπὶ τ. χεῖρ. αὐτ. τ. δεξ.* eine tiefere Beziehung nicht haben. Die *rechte* Hand ist genannt, weil diese im täglichen Gebrauche vorzugsweise sich zeigen muss. — Was für eine Signatur das *χάραγμα* enthalte, wird V. 17 bestimmt gesagt: *τὸ ὄνομα τοῦ θηρίου ἢ τὸν ἀριθμὸν τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ*, d. h. entweder das ausdrückliche Nomen, mit welchem das Thier benannt wird, also in Buchstaben ausgeschrieben, oder diejenige Zahl, welche den Zahlwerth der in jenem Namen enthaltenen Buchstaben angiebt (vgl. *de Wette* u. A.). In jeder Hinsicht verkehrt sagt *Coccejus*, das *χάραγμα* sei lex, *ὄνομα* ecclesia catholica, *ἀριθμ.* traditio *ἄγραφος*. —

V. 18. Indem Joh. das *χάραγμα*, und zwar in der

Form des *ἀριθμὸς τοῦ ὀνόματος* des Thieres (V. 17) bestimmt bezeichnen will, erinnert er zuvörderst, dass Weisheit und Verstand dazu gehöre, wenn man dies geheimnissvolle Malzeichen verstehen wolle. Die Formel *ὧδε ἡ σοφ. ἐστίν* erhält durch den Context, insbesondere durch die ausdrückliche Aufforderung *ὁ ἔχων νοῦν ψηφισάτω κτλ.* ihren eigenthümlichen Sinn (vgl. V. 10). Mit Recht wird ein Rechnen (*ψηφισάτω*) gefordert, weil es sich um eine Zahl und deren Buchstabenwerth handelt; doch wird die Aufforderung, das Räthsel verständig zu lösen, mit der ausdrücklichen Bemerkung begründet, dass die Lösung wirklich gefunden werden könne (gegen *Irenäus* L V c. 30. Vgl. Einl. S. 86. *Andr.: ὁ χρόνος ἀποκαλύψει. Hofmann*, welcher sogar annimmt, dass Joh. selbst den durch die Zahl significirten Namen nicht gewusst habe, *Luthardt* u. A. Vgl. Einl. S. 47), weil die Zahl nach gewöhnlicher Weise gemeint sei: *ἀριθμὸς γὰρ ἀνθρώπου ἐστίν.* Diese Worte besagen nicht, dass die Zahl den Namen einer einzelnen menschlichen Person beschreibe (*Beda, Grot., Ew.* I, *Züll., Hofmann,* Schriftbew. II, 637, *Volkm.* u. A.) — um dies auszudrücken, hätte Joh. zu *ἀνθρ.* ein *τινὸς* oder, nach seiner Weise (vgl. 8, 13), ein *ἑνὸς* setzen müssen — sondern (vgl. 21. 17. Jes. 8, 1. *Coccej., Wetst., Eichh., de Wette, Hengstb., Ebrard* u. A.) dass der *ἀριθμὸς τοῦ θηρίου* das *ὄνομα τοῦ θηρίου* nach Menschenweise, also nach dem jedermann geläufigen Zahlwerthe der Buchstaben, ausdrücke. Insofern ist also der Schlüssel zu dem Geheimniss der Namenzahl leicht zur Hand; die Weisheit und der Verstand sind aber dazu nöthig, diesen Schlüssel richtig zu gebrauchen. Dass dies so leicht nicht sei, zeigt die Geschichte der Auslegung, indem sie (vgl. *Wolf,* Curae ad h. l. *Heinrichs,* Excursus IV De antichristo — et imprimis monogrammate illo cap. 13, 18, numerum 666 exprimente. Vol. II p. 235. *Züllig*, Excurs. II, 232) Hunderte von Versuchen, das Räthsel zu lösen, berichtet, welche eben deshalb verfehlt sind, weil man es nicht verstand, vermittelst der Menschenzahl, welche möglicherweise Tausende von Namen enthalten kann, den allein richtigen Namen zu entziffern. — Mit der Hinstellung des Räthsels selbst schliesst Joh. die Schilderung des Thieres, welche so ihre significanteste Spitze findet, ab: *καὶ ὁ ἀριθμὸς αὐτοῦ χξς΄.* Das *αὐτοῦ* geht auf den Begriff *τοῦ θηρίου*, wie eben gesagt war *ψηφ. τ. ἀριθμὸν τοῦ θηρ.*, aber in dem Sinne, dass der *ἀριθμ. τοῦ θηρίου* als der *ἀριθμ. τοῦ ὀνόματος τοῦ θηρ.* V. 17 gemeint ist. — Ohne allen Zweifel lautet die zu

deutende Zahl: χξϛ', d. h. 666; denn was *Irenäus* (L. V. c. 30: ignoro quomodo erraverunt quidam sequentes idiotismum et medium frustrantes numerum hominis, quinquaginta numeros deducentes, pro sex decadis unam decadem volentes esse. hoc autem arbitror scriptorum peccatum fuisse caet.) von solchen berichtet, welche die Zahl χιϛ', 616, angenommen hätten, ist um so weniger geeignet, ein Bedenken gegen die Sicherheit der recipirten LA. χξϛ' aufkommen zu lassen, als *Irenäus* selbst diese letztere LA. entschieden vertritt, indem er für dieselbe die Auctorität *aller* guten und alten Handschriften und eine ausdrückliche Tradition, welche er von dem Verfasser der Apok. selbst herleitet, geltend macht. — Um die von Joh. dem christlichen Verstande befohlene Deutung der Räthselzahl zu finden, hat man gewisse aus dem engern und weitern Contexte sich ergebende Fingerzeige zu beachten, welche ganze Classen von Deutungsversuchen als unmöglich erscheinen lassen und die richtige Deutung nahe legen:

1) In der Irre gehen alle Ausleger, welche der Angabe des Textes zum Trotz die Zahl *nicht* als *τὸν ἀριθμὸν τοῦ ὀνόματος τοῦ θηρίου* verstanden, d. h. für irgend etwas Anderes, als für einen bestimmten, mit Zahlen ausgedrückten *Namen* gehalten haben. Von vorn herein abzuweisen sind also nicht allein solche Spielereien, wie die von *Zeger* (es sei der Name Legion, Luc. 8, 30, gemeint, nämlich 6666, aber nach einem durch den Sieg Christi verursachten Abzuge von 6000) und von *Coccejus* (es seien die katholischen Zuthaten zur apostolischen Lehre, die Tradition, das jus canonicum, insbesondere der Liber *sextus* gemeint, indem die Zahl 6 überbleibe, wenn man 666 durch die heilige Zahl 12 dividire), sondern auch jede auf die Zahl 666 gegründete apokalyptische Chronologie. Wie sicher man diese früher hielt, ist daraus zu ersehen, dass z. B. in der Wittenberger Bibel vom J. 1661 zu V. 18 die Anmerkung gemacht ist: „Das sind 666 Jahre; so lang stehet das weltliche Pabstthum“. Der Meister auf dem Gebiete der apokalyptischen Arithmetik — auf welches auch Männer wie *Is. Newton* sich verirrten (vgl. *Lücke*, S. 1036) — war *Bengel*, dessen Frömmigkeit ehrwürdig bleibt, weil sie auch in den Zeitmassen, welche in der Apok. geoffenbart sein sollten, die heiligen Wege Gottes zu erkennen glaubte, wenngleich nicht nur der Vorwitz, welcher jene Frömmigkeit trübte, durch den Wortlaut und den Geist

von Act. 1, 7. Matth. 24, 36 gestraft wird *), sondern auch der ganzen Theorie, wie sie von *Beng.* gerade auf uns. St. gebaut wird, dadurch der Grund und Boden entzogen wird, dass der Text selbst von nichts weniger als von 666 *Jahren* redet. *Bengel's* System der apokalypt. Chronologie beruht nämlich wesentlich darauf, dass er, um nur erst einmal eine arithmetische Proportion, mit welcher weiter zu operiren ist, zu gewinnen, die 666 Jahre, als gemeine Jahre, mit den 3½ Zeiten oder 42 „prophetischen Monaten" (12, 6. 14) combinirt, um von hier aus die verschiedenen chronologischen Bestimmungen ($666^6/_9$. $777^7/_9$ Jahre) zu gewinnen, welche er dann auf die Pabstgeschichte anwendet.

2) Gegen die im Texte liegende Anweisung, aus der Zahl 666 den Namen des Thiers in der Weise zu finden, dass der Zahlwerth der den verhüllten Namen bildenden Buchstaben jene Zahlsumme ergebe, verstossen *Vitringa* und *Hengstb.* mit ihrer eigenthümlichen, schon vor *Vitr.* von *Coccejus* verworfenen Deutung. Weil nämlich Esr. 2, 13 ein Familienhaupt Adonikam mit 666 Söhnen erwähnt wird, darum soll die apokalyptische Zahl auf diesen Namen אֲדֹנִיקָם (der Herr erhebt sich) führen und so, im Sinne von V. 4 (2 Thess. 2, 4), der antichristliche Uebermuth des sich selbst vergötternden Thiers angedeutet sein. Daneben findet *Hengstb.* noch in der Zahl 666 an sich selbst — weil sie als die „angeschwollene, aufgeblähte Sechszahl" doch immer die Weltzahl bleibe und es nie zur göttlichen Siebenzahl bringen könnne (vgl. *C. a Lap.* u. *Luthardt*, welche die antichristliche Namenzahl 666 im Gegensatze zu der Zahl 888 denken, mit welcher z. B. in den Sibyll. orac. L. I p. 176. ed. Serv. Gall. der Name Ἰησοῦς beschrieben wird; *Herd.* u. A., welche erinnern, dass das schlangenförmige ξ inmitten der Buchstaben χ ϛ, d. h. des Monogramms des Namens Christi, erscheine) — die Signatur des Widergöttlichen. Allein auch abgesehn von dieser letztern Spielerei und davon, dass sich ein hebräischer Name ergiebt — während nur ein griechischer zu erwarten ist (s. u.) — würde schon darin eine ganz geistlose und dem hei-

*) Auf eine merkwürdige Weise sucht *Bengel* (Erkl. Offenb S. 1090) zu beweisen, dass Act. 1, 7 nicht gegen seine Art der „apokalyptischen Zeitrechnung" zeuge. Der Herr, sagt er, habe seinen Aposteln „keine pure Repulsam" gegeben, sondern sie nur beschieden, dass das Wissen von Zeit und Stunde nicht zu dem *apostolischen* Amte gehöre. —

lige Ernste des Joh. nicht ähnlich sehende Spielerei liegen, wenn wir auf jene ohne alle innere Beziehung zu dem vermeintlichen Namen als solchem stehende Zahl der Kinder Adonikams angewiesen würden. Würde doch der Name Adonikam in dem angenommenen Sinne gemeint sein können, wenn auch jenes Familienhaupt 777 Söhne gehabt hätte. —

3) Wir haben nicht allein im Wortlaut von V. 17. 18 die deutliche Anweisung, in der Räthselzahl einen Namen zu suchen, sondern die Apok. im Ganzen und der Context Kap. 13 insbesondere zwingt uns auch, aus keinem andern als dem *griechischen* Alphabete jenen Namen zu berechnen. An die Herbeiziehung des lateinischen Alphabets (vgl. *Bossuet's* Deutung DIoCLes aVgVstVs = Diocles oder Diocletianus Augustus, indem nur ein Theil der Buchstaben berechnet wird. Aehnliche Künste bei *Vieg.* u. and. Katholiken, welche die Namen Martin Lauter, Joannes Calvinus, Beza antitheos u. dgl. herausbrachten, bald saxonice, bald graece und hebraice zählend; wogegen die alten Protestanten auf Namen von Päbsten, Jesuiten u. s. w. riethen) oder gar an neuere Sprachen (vgl. *Gerken* mit seinen zahlreichen Deutungen auf die Geschichte Napoleons) denkt heutiges Tages ein wissenschaftlicher Ausleger nicht mehr. Es kann nur entweder das griechische oder das hebräische Alphabet in Betracht kommen. Letzteres anzuwenden ist durch den alttestamentlichen Charakter der Apok. (vgl. Einl. 73) scheinbar nahe gelegt. *Züllig* findet so den Namen Bileam, in der förmlichen Bezeichnung von Jos. 13, 22 — nur dass *Züll.*, um die Zahl 666 inne zu halten, anstatt des dortigen הַקּוֹסֵם setzen muss קסם — welcher aber mit dem *θηρίον*, um dessen Namen es sich handelt, gar nichts zu thun hat. Besser würden Deutungen wie die von *Ewald* für die (falsche. S. o.) Zahl 616 gefundene קיסר רום, d. h. Caesar Romae, oder die von Andern (vgl. *de Wette*) angenommene נרון קסר (soll sein כ״קיסר d. h. Nero Caesar) passen, wenn die Voraussetzung, dass Nero mit dem Thiere identificirt werde (vgl. dagegen zu V. 3), richtig wäre und wenn nicht die Herbeiziehung des hebräischen Alphabets willkührlich wäre. Mit Recht haben *Irenäus* (l. c.) *Primas.*, *Victorin*, *Beda*, *Andr.*, *Areth.*, *Wetst.*, *Grot.*, *Calov*, *Eichh.*, *Ew.* I, *de Wette*, *Stern*, *Rinck*, *Lücke*, *Bleek* u. A. den Zahlnamen aus dem griechischen Alphabete zu finden gesucht; denn wenn auch die Apok. in ihrer ganzen Vorstellungsweise und in ihrem Stil einen stark-

ausgeprägten alttestamentlichen Typus zeigt, so ist sie doch für griechisch redende Leser bestimmt und nimmt deshalb auch die Formel *Α* und *Ω* (1, 8. 22, 13) aus dem griechischen Alphabete, wie sie denn auch bei ihren Beziehungen auf A. T. Schriftstellen durchaus nicht unabhängig von der Version der LXX ist (vgl. 12, 5). Von den griechischen Deutungen, die man versucht hat, fallen aber die meisten hinweg, weil sie entweder der Form nach unerträglich oder ohne Sinn und bestimmte Beziehung sind. Hieher gehören die Lösungen *εὐάνϑας*, *ἄντεμος* (soll sein: honori contrarius), *ἀρνοῦμε* (soll sein: negans. Beide letzteren Deutungen verwirft schon *Beda*), *τεῖταν* (*Irenäus, Beda*. *Wetst.* fand darin eine Anspielung auf den Kaiser Titus), *ὁ νικητής* (*Stern*), *ἀντίδικος* (*Rinck*, welcher den Spiritus lenis für 1 rechnen muss, um nicht 665 zu bekommen), *Οὔλπιος* (soll sein: Ulpius Trajanus. *Grot.*, welcher anstatt eines ς ein ϛ rechnen muss), *λαμπέτης*, *κακὸς ὁδηγός*, *ἄμνος ἄδικος* u. dgl. (vgl. schon *Andr.*). — Schon *Irenäus* hat die Auflösung des Räthsels gekannt, welche allein allen Anforderungen entspricht: *Λατεῖνος* (d. h. nach dem Zahlwerth der Buchstaben: 30. 1. 300. 5. 10. 50. 70. 200 = 666). So *Calov*, *Eichh.*, *Ew.* I, *de Wette*, *Ebrard* u. v. A. *Irenäus* hat allerdings den Namen *Τεῖταν* vorgezogen, aber doch gesagt: Sed et *Λατεῖνος* nomen habet 666 numerum. et valde verisimile est, quoniam novissimum regnum hoc habet vocabulum. Latini enim sunt, qui nunc regnant. Gegen diese Deutung darf man nicht einwenden, dass die gebräuchliche Form des Namens *Λατῖνος* sei; denn wenn sich auch nicht einmal analoge Formen wie *Σαβεῖνος*, *Παπείριος* u. dgl. fänden, so liegt es in der Natur der Sache, dass eine solche Abweichung von dem Gewöhnlichen um des Räthsels selbst willen gestattet sei. Findet sich doch z. B. in den Sibyllinen (L. VIII p. 723. ed Serv. Gall.) der Name *Χρῖστος* in *Χρεῖστος* verändert, weil in der akrostichischen Beschreibung der Worte *Ἰησοῦς Χρῖστος, ϑεοῦ υἱός κτλ.* nicht *ι*, sondern nur ein *ει* angebracht werden kann. Lautet aber der Name des Thieres *Λατεῖνος*, so ist in jener Namenzahl die bestimmteste Bezeichnung des Thieres als des *römischen* Weltreichs, nicht eines einzelnen Kaisers, verhüllt und die Auslegung von Kap. 13, 1 fll. ausdrücklich bestätigt.

Kap. XIV.

V. 1. *ἑστὸς*) So A. C. *Sin.* al. Erasm. 1. 3. 4. 5. Ald. al. *Lachm.*, *Tisch.* 1859. *Elz.*: *ἑστηκός*, Correctur. Das *ἑστώς* (B. *Beng.*, *Tisch.* 1854), zeugt noch für die richtige LA., indem nur die mascul. Form die Beziehung auf Christum ausdrückt. — *ὄνομα αὐτοῦ καὶ τὸ*) vor *ὄνομα τ. πατρ.* in der *Rec.* gegen fast sämmtliche Zeugen ausgelassen. — V. 3. Vor *ᾠδὴν καιν.* haben A. C. Vulg. *Lachm.* ein *ὡς*, welches bei B. *Sin.* al. Verss. *Elz.*, *Tisch.* fehlt und aus V. 2 herübergekommen sein mag. — V. 5. Hinter *ἄμωμοι* ist das *γάρ* (B. *Sin.* Copt. Syr. Orig. *Elz.*, *Tisch.*) vielleicht zu streichen (A. C. 12. Vulg. *Lachm.*); vgl. V. 4: *παρϑ. γάρ εἰσ.* Falsch ist in der *Rec.* der Zusatz am Schlusse *ἐνώπιον τοῦ ϑρόνου τοῦ ϑεοῦ.* — V. 6. *ἐπὶ τοὺς καϑημένους*, So *Lachm.*, *Tisch.*, weil das *ἐπί*, welches ja auch sogleich vor *πᾶν ἔϑνος* steht, durch A. C. *Sin.* al. geschützt ist (es fehlt bei B. *Elz.*, *Beng.*) während die *Rec. τ. κατοικοῦντας* (A. *Lachm.*, kl. Ausg.) nur den gebräuchlichern Ausdruck (13, 8. 12. 14) giebt, gegen B. C. *Sin.* al. — V. 8. Statt *ὅτι* (*Elz.*) lies *ἥ* mit A. C. *Lachm.*, *Tisch.* Beides fehlt bei *Beng.* — V. 13. *ἀναπαήσονται*) So A. C. *Sin.* *Lachm.*, *Tisch.* Die Form *ἀναπαύσωνται* (*Elz.* B.; *ἀναπαύσονται*) ist eine Erleichterung. — *τὰ δὲ ἔργα*) So *Elz*, *Beng.*, *Tisch.*, nach B. al. Andr. Areth. Die gut bezeugte LA. *τὰ γὰρ ἔργα* (A. C. *Sin.* al. Vulg. *Lachm.*) ist als Interpretament verdächtig. — V. 15. Das *σοι* hinter *ἦλϑεν* (*Elz.*) ist falsch (A. B. C. *Sin.* *Beng.*, *Lachm.*, *Tisch.*). — V. 18. *ὁ ἔχων*) So *Lachm.*, *Tisch.*, nach A. C. Der Anstoss erregende Artikel ist schon bei B. *Sin.* (*Elz.*, *Beng.*, *Griesb.*) weggelassen. — Der Plur. *ἤκμασαν αἱ σταφυλαὶ* (*Elz.*, *Lachm.*) ist allerdings leichter als der Sing. (*Tisch.*, nach B.), aber durch A. C. *Sin.* al. hinreichend geschützt. — A. C. *Sin.* sprechen auch für *αὐτῆς* (*Elz.*, *Lachm.*), während B. *τῆς γῆς* (*Tisch.*) bietet. — V. 19. *τὸν μέγαν*) So A. B. C. *Tisch*, *Lachm.* Die *Rec.* *τὴν μεγάλην* (*Sin.*) ist eine blosse Correctur. —

Nachdem die Schilderung der die Gläubigen bedrohenden Weltmacht (Kap. 13. Vgl. auch 12, 12. 17) gezeigt hat, wie der eigentliche Urheber aller Drangsal, welche den Gläubigen bereitet wird, kein geringerer als der Satan selbst ist, so folgt nun — im trostreichen Gegensatze zu jenem

schreckensvollen Bilde — eine Darstellung, welche mit ihren beiden Theilen (V. 1—5. V. 6—20) wesentlich dazu dient, den Gedanken, welcher schon 13, 9. 10 sich mitten in die Schilderung der antichristlichen Feinde eindrängte, nachdrücklich geltend zu machen. Dieser Gegensatz zwischen Kap. 14 und Kap. 13 liegt nicht allein in dem Inhalte an sich, sondern wird auch durch bestimmte Rückbeziehungen auf Kap. 13 ausdrücklich markirt (vgl. bes. V. 8 fll.). — Aehnlicherweise wie Kap. 7, 9 fll. ein ermuthigender Hinblick auf die himmlische Herrlichkeit der in der noch bevorstehenden grossen Trübsal treu bleibenden Gläubigen gewährt wurde, bevor diese Trübsal selbst zur Darstellung kam, so stellt sich auch in dem ersten Theile von Kap. 14 (V. 1—5) ein Schauspiel dar, welches an einer gewissen Schaar von beseligten Gläubigen (V. 1: 144000. V. 4: *ἀπαρχή*), die bei dem Lamme auf dem Berge Zion erscheinen und als solche beschrieben werden, welche in ihrem irdischen Leben von aller Befleckung der Welt sich rein erhalten haben, den herrlichen Lohn der Sieger (vgl. 2, 11. 3, 12. 21) erkennen lässt. — Auf eine andere Weise bringt die zweite Vision (V. 6 fll.) die Anreizung zur Geduld (vgl. V. 12, wo die Ermahnung ausdrücklich hervortritt), nämlich durch die Ankündigung des die antichristliche Weltmacht unfehlbar treffenden göttlichen Gerichts. Die letztere Darstellung ist mit grosser Feinheit so angelegt, dass der von 12, 1 an wenigstens scheinbar vergessene Grundzug in dem Plane der ganzen Apok. wieder bestimmter hervortritt. Je näher wir dann der letzten Katastrophe kommen, desto deutlicher giebt auch die Analogie in der Gestaltung der Vision zu erkennen, wie das Ende organisch aus dem Anfange erwächst: die sieben Zornschalen (15, 1 fll.) erscheinen in ähnlichem Zusammenhange mit den Posaunen (8, 2—11, 19), wie diese mit den sieben Siegeln (5, 1—8, 1), so dass von dem Standpuncte aus, auf welchen schon 14, 6—20 hinführt und welcher 15, 1 bestimmt wieder eingenommen ist, der scheinbare Bruch zwischen Kap. 11 und Kap. 12 völlig verschwindet. —

V. 1. *Καὶ εἶδον, καὶ ἰδού*) Die Formel (vgl. V. 14. 6, 2. 5. 8) markirt den unerwarteten, gewaltigen Gegensatz gegen das vorige Gesicht (*Hengstb.*). — *τὸ ἀρνίον*) Indem das Lamm als Anführer der Seligen erscheint (vgl. 7, 17), tritt nicht nur der Gegensatz zwischen Christo und dem Satan mit seiner Drachengestalt überraschend hervor, sondern die Lammesgestalt erinnert auch daran, dass der Herr selbst durch Leiden und Sterben zum Siege gegangen ist (vgl. 5,

5 fll. 3, 21), also die Seinigen ihm nachfolgen müssen, und dass die Erlösung der Gläubigen (V. 4) und ihr Gelangen zur Herrlichkeit auf dem Blute des Lammes beruht (vgl. 5, 9. 7, 14. 12, 11). — ἑστός) Zu der abgekürzten Form des Partic. (Matth. 24, 15) vgl. den Inf. ἑστάναι 1 Cor. 10, 12 (*Winer*, S. 72). — ἐπὶ τὸ ὄρος Σιών) Mit der willkührlichen Voraussetzung, dass der Berg Zion im Himmel zu denken sei (*Grot.*, *Eichh.*, *Stern*, *Züll.* *), *Ewald*, *Hengstb.*, *Ebrard* u. A.) hängt die Verkennung der der ganzen Vision eigenen Bedeutung nicht weniger zusammen, als mit der allegorisirenden Deutung, nach welcher der Berg Zion die christliche Kirche sein soll (*Beda*, *C. a Lap.*, *Calov* u. A.). *Vitringa* verbindet die Beziehung des Ganzen auf die wahre Kirche — V. 1—5 werde dargestellt: dari ecclesiam veram in ecclesia falsa (vgl. *Laun.*) — mit der richtigen Erkenntniss (*de Wette*), dass die in der Vision sich darbietende Localität eigentlich gemeint sei. Vgl. ähnliche Ortsangaben, welche innerhalb der Vision ganz eigentlich zu verstehen sind, V. 6. 14. 13, 1. 11. 12, 1. 7, 1. Die genannte heilige Stätte, die Heimath der alttestamentlichen, darum auch der neutestamentlichen (vgl. 12, 1. 17), Gemeine, schickt sich wie kein anderer Ort für das, was sich dem schauenden Joh. zeigt. Bei dem Lamme erscheinen nämlich 144 Tausende, welche den Namen des Lammes und den Namen seines Vaters auf ihren Stirnen geschrieben haben. Diese 144000 sind nach der gewöhnlichen Annahme (*Grot.*, *Vitr.*, *Beng.*, *Eichh.*, *Heinr.*, *Ew.*, *Züll.*, *de Wette*, *Rinck*, *Hengstb.*, *Ebrard*, *Kliefoth*) identisch mit den Kap. 7, 4 genannten. Gleich ist die Zahl; das dort erwähnte Siegel auf den Stirnen lässt sich mit dem Gottesnamen, welchen die Begleiter des Lammes auf ihren Stirnen geschrieben tragen, combiniren; auch scheint der Ort, der Berg Zion, besonders für selige Gläubige aus Israel sich zu eignen. Allein für die Unterscheidung der 144000 an uns. St. von den 7, 4 genannten (*Areth.*, *Laun.*, *C. a Lap.*, *Marck*, *Bleek*, Beitr. S. 184 fll. *Neander*, Gesch. d. Pflanz. 3. Ausg. II. S. 543. *Volkm.* Schon *Vitr.* ist schwankend: eadem, vel saltem ejusdem generis) sprechen gewichtige Gründe: 1) Hätte Joh. hier die schon 7, 4 Genannten bezeichnen wollen, so würde er

*) Sonderbar erklärt *Züllig*: „Die höchste bergähnliche Wölbung des Firmaments, welcher Punct dem Berge Zion insofern entsprach, als er nach israelitischer Vorstellung gerade über demselben lag." —

das durch den Artikel bestimmt ausgedrückt haben; vgl. dergleichen Rückbeziehungen in V. 1 (*τὸ ἀρν.*), V. 3 (*ἐν. τοῦ θρ.*, *τῶν τεσσ. ζ.*, *τῶν πρεσβ.*). Dies war um so nothwendiger, weil hier eine besondere Beschreibung der 144 *χιλιάδες* folgt (*ἔχουσαι κτλ.*), welche auf eine Identität mit jenen Versiegelten nur dann führen kann, wenn man annimmt, dass jenes Siegel als Inschrift den hier bezeichneten zwiefachen Namen gehabt habe, eine Annahme, welche an sich keine Schwierigkeit hat, aber darum ferner liegt, weil jenes Siegelzeichen jedenfalls eine *andere* Bedeutung und Beziehung hat, als dies Namenszeichen; dort wird die durch die bevorstehende Trübsal nicht zu erschütternde Treue besiegelt, hier besagt der Gottesname die ewige und selige Zugehörigkeit der Gläubigen zu ihrem himmlischen Herrn (vgl. 3, 12) im Gegensatze zu denen, welche sich zu Leibeigenen des Thiers gemacht haben (V. 9. 11. 13, 16 f.). 2) Dazu kommt, was entscheidend sein möchte, dass man die 144000 an uns. St., welche nach V. 3 f. durchaus nicht als aus Israel erscheinen, nur dann mit den 7, 4 genannten identificiren kann, wenn man bei Kap. 7 (S. zu d. St.) eine der beiden falschen Auffassungen gut heisst, nämlich entweder die 144000 (7, 4) für identisch hält mit der unzählbaren Menge (7, 9 fll.) oder diese Menge als einen Theil der 144000 ansieht. Es ist aber vielmehr zu sagen, dass an uns. St. nur die schematische *Zahl*, welche zunächst als Massbestimmung für die Gläubigen aus Israel sich eignet (vgl. 7, 4—8), auf solche Vollendete übertragen ist, welche nicht allein die bestimmte Beschreibung V. 3 f., sondern insbesondere auch der im ganzen Contexte liegende Gegensatz gegen die heidnischen Thieranbeter als *aus den Heiden stammend* erkennen lässt. Diese Elite (vgl. V. 4) erscheint als solche in der heiligen Zahlsignatur der Gläubigen aus Israel; sie ist in der unzählbaren Menge (7, 9) enthalten, nämlich als eine *ἀπαρχή*. —

V. 2. 3. *ἐκ τοῦ οὐρανοῦ*) Vgl. 10, 4. 8. Manche von den Auslegern, welche den Berg Zion V. 1 in den Himmel verlegten, haben (wie *C. a Lap.*, *Vitr.*, *Beng.*, *Hengstb.*) die Stimme vom Himmel den 144000 selbst zugeschrieben. *Ew.* II versteht, wie 12, 10 fl. 19, 1 fl. die Stimmen der Märtyrer 7, 9 fll. — *ὡς φων. ὑδάτων πολλ.*) Vgl. 1, 15. *ὡς φων. βροντῆς μεγ.*) Vgl. 6, 1. Die Stärke der himmlischen Stimme hindert nicht, dass dieselbe zugleich lieblich töne, wie der Gesang von Zitherspielern; *ὡς κιθαρῳδῶν κτλ.* (vgl. 5, 8). Das *ἐν*, welches das Werkzeug bezeichnet, ist hier noch leichter, als 6, 8. — *ᾠδὴν καινήν*)

Vgl. 5, 9. Der Begriff *καινήν* hat mit dem der *ἀπαρχή* V. 4 nichts zu thun (gegen *Beng.*: „Ein neues Lied stehet diesem Erstling wohl an"); denn nicht die 144000 singen dies Lied. Auch an uns. St. ist die Beziehung des *καινήν*, wie das Lied um seines Inhalts willen heisst, aus dem Zusammenhange zu entnehmen. Die allgemeine Beziehung auf das Erlösungswerk (*de Wette*) genügt nicht, sondern es kommt auf eben das an, was dem schauenden Propheten durch das ihm sich darbietende Gesicht selbst angezeigt wird, also die Treue Gottes und des Lammes, durch welche die Gläubigen in aller Verlockung oder Verfolgung von Seiten der antichristlichen Weltmacht bewahrt, zum Siege und zur ewigen Herrlichkeit geführt werden (vgl. *Hengstb.*). — *ἐνώπιον τοῦ θρόνου κτλ.*) Dahin gehört das Lied nach seiner innersten Beziehung, weil es das selige Endziel der Wege Gottes beschreibt, dessen Erreichung von vorn herein durch die bedeutungsvolle Herrlichkeit der himmlischen Scene Kap. 4, worauf die ganze Ordnung der Wege Gottes beruht, verbürgt war. — *καὶ οὐδεὶς ἐδύνατο μαθεῖν τ. ᾠδ. κτλ.*) Allein jene 144 Tausende können dies neue Lied lernen, d. h. nicht bloss verstehen (*Grot.*, der überdies ausweicht: Nemo hominum intelligere potuit tanti gaudii caussam), sondern auch zum Nachsingen sich aneignen (*Ew.*, *de Wette*), weil sie allein die eigne Erfahrung von dem haben, was in dem Liede gefeiert wird (vgl. 2, 17; auch 19, 12). — *οἱ ἠγορασμένοι ἀπὸ τῆς γῆς*) Zum Gedanken vgl. V. 4. 5, 9. Die Construction des Masc. zu *αἱ χιλιάδες* ist ad sensum, wie 5, 13. —

V. 4. 5. Joh. beschreibt die 144000 als eine vor allen andern Gläubigen durch sittliche Vollkommenheit hervorragende Auswahl. Das Verständniss dieser Schilderung hängt zunächst ab von der eigenthümlichen Anordnung und Fassung der einzelnen Aussagen. Zu Anfang und am Schlusse stehen zwei specielle Momente (V. 4: *οὗτοί εἰσιν οἳ μετὰ γυναικῶν οὐκ ἐμολύνθησαν*. V. 5: *καὶ ἐν τῷ στόματι αὐτῶν οὐχ εὑρέθη ψεῦδος*); hier, wo es sich um das vergangene irdische Leben dieser Vollendeten handelt, steht nothwendig der Aor. Beide Male wird mit einer ganz gleichmässig gebildeten Formel abgeschlossen (V. 4: *παρθένοι γάρ εἰσιν*. V. 5: *ἄμωμοι γάρ εἰσιν*); hier aber, wo von der bestimmten factischen Bewährung der Vollendeten zu der denselben eigenthümlichen Beschaffenheit fortgeschritten und ein bleibender Zustand ausgesagt wird, steht nothwendig das Praes. Zwischen den beiden doppelgliedrigen Sätzen im Anfange und am Schlusse finden sich noch

zwei Sätze, welche dadurch sich als selbständig neben einander und neben jenen Anfangs- und Schlusssätzen darstellen, dass sie beide mit der besondern Subjectsbezeichnung (*οὗτοι*) anheben und dass der erste etwas Gegenwärtiges (*οὗτ. εἰσιν οἱ ἀκολ.*), der zweite aber etwas Vergangenes, im irdischen Leben Vollendetes (*οὗτ. ἠγοράσθησαν*. Vgl. V. 3) aussagt. *Hofmann* (Schriftbew. II, 2. S. 392) ist der erste Ausleger, welcher die Disposition der VV. 4. 5 in's Auge fasst; er verkennt dieselbe aber, indem er das *παρθένοι γάρ εἰσιν* unmittelbar zu den folgenden Worten zieht. Die jetzt auch von *Ew.* II versuchte Disposition, durch welche drei Glieder erscheinen (1. *οὗτοί εἰσ. κτλ.* 2. *οὗτ. εἰσ. κτλ.* 3. *καὶ ἐν τ. στόμ. κτλ.*) ist contextwidrig. — *οἱ μετὰ γυναικῶν οὐκ ἐμολύνθησαν*) Nach Lev. 15, 18 galt die geschlechtliche Verbindung als solche, auch die eheliche, als verunreinigend (zu dem Ausdrucke *ἐμολύνθ.* vgl. Jes. 59, 3. 1 Cor. 8, 7. 2 Cor. 7, 1). — *παρθένοι*) Das Prädicat wird nicht selten auch Männern gegeben. Vgl. *Fabricius*, Cod. apocr. Vet. Test. II, p. 92. 98 (wo Joseph ein *ἀνὴρ παρθένος* heisst), *Kypke*, Observ. sacr. ad. h. l. (*παρθένον υἱα*, aus *Nonnus*, ad Joh. 19, 26), *Suidas*, s. v. *Ἄβελ*. — Um dem aus dem Wortlaute sich aufdrängenden, von katholischen Interpreten nicht selten im Sinne der mönchischen Ascese ausgebeuteten (*N. de Lyra*, *Stern*), Gedanken zu entgehen, hat man entweder geradezu in bildlicher Weise (vgl. 2 Cor. 11, 2) an geistliche Reinheit, insbesondere an Enthaltung von Götzendienst, gedacht (*Victorin*, *Zeger*, *Coccej.*, *Grot.*, *Vitr.*, *Wolf*; vgl. auch *Züll.*) oder, wenn man bei dem eigentlichen Wortsinne blieb, die geschlechtliche Keuschheit als ein Beispiel aller Tugenden (*Eichh.*, *Beng.*, *Hengstb.*, welcher sagt, dass der geschlechtliche Verkehr, als gesetzlich verunreinigend, eine bildliche Bezeichnung der sündlichen Befleckung überhaupt sei) aufgefasst. *Hofm.* (a. a. O.) will die Schwierigkeit dadurch heben, dass er sagt, es sei von Gläubigen der Endzeit (vgl. auch *C. a Lap.*) die Rede, für welche auch die Ehelosigkeit zu einer sittlichen Nothwendigkeit durch die besondern Umstände jener Zeit werde. Allein von Christen jener Zeit ist hier keine Rede. Die Auskunft von *Bleek* (Beitr. S. 185) und *de Wette*, welche an Enthaltung von aller Hurerei, wie sie mit dem Götzendienst verbunden zu sein pflegte, denken, wird durch den Ausdruck (*μετὰ τ. γυναικῶν*), welcher ganz allgemein lautet, verwehrt. — Es scheint nichts Anderes über zu bleiben, als mit *Augustin* (de s. virg. c. 27. Opp. Antw. 1701. T. VI. p. 258), *Hie-*

ronymus (adv. Jovin. I. c. 40. Opp. Francof. 1684. T. II. p. 34), *Beda, Andr.* in eigentlichem Sinne auszulegen und die Vorstellung anzuerkennen, auf welche auch andere Momente im Texte führen (s. u.), dass die völlige Enthaltung von allem geschlechtlichen Verkehr zu der ausgezeichneten Heiligkeit jener 144000 gehört *), um welcher willen sie auch eine ausgezeichnete Seligkeit geniessen. Dies besagen die sogleich folgenden Worte: *οὗτοί εἰσιν οἱ ἀκολουθοῦντες τῷ ἀρνίῳ ὅπου ἂν ὑπάγει.* Meistens findet man hier eine Schilderung von dem Gehorsam der Gläubigen, welche dem Lamme auch in Kreuz und Tod folgen (vgl. Matth. 10, 38. *Coccej., Grot., Vitr., Wolf,* welcher erinnert, dass die Soldaten zu schwören pflegten: *ἀκολουθεῖν τοῖς στρατηγοῖς ὅποι ποτ' ἂν ἄγωσιν. Beng., de Wette, Hengstb., Ebrard, Ew.* II); allein wegen des Praes., welches den gegenwärtigen Zustand aussagt — während die heilige Erweisung im irdischen Leben durch Aoriste bezeichnet ist — kann nur eine Schilderung des seligen Lohnes, welchen die Vollendeten bei dem Lamme geniessen (vgl. 7, 17), gemeint sein (*Augustin,* l. c., der aber nicht consequent ist, *Andr., Züll., Stern*). Es ist gedacht, dass überall, wo nur das Lamm hingeht, jene auserwählten 144000 mitgehn, sei es dass den übrigen Seligen gewisse Räume des Himmels unzugänglich bleiben oder sei es, dass diese wenigstens nicht in gleicher Weise wie jene das beständige Gefolge des Lammes bilden. — *οὗτοι ἠγοράσθησαν ἀπὸ τῶν ἀνθρώπων ἀπαρχὴ τῷ θ. κτλ.*) Was von allen Erlösten gilt, dass sie nämlich durch das Blut des Lammes von den Menschen, der Erde (V. 3), oder von allen Völkern und Stämmen Gotte erkauft sind (5, 9), das gilt von jenen 144000 in

---

*) So auch *Neander* a. a. O. S. 543, welcher mit Recht in dieser Anschauungsweise ein Anzeichen dafür erkennt, dass der Apokalyptiker nicht identisch sei mit dem Evangelisten Joh. — Wenn man die oben gegebene Auslegung anerkennt, so wird man auch gestehen müssen (gegen *Ew.* II), dass die bei dem Apokalyptiker zu Grunde liegende Anschauung von der Unreinheit *jedes* geschlechtlichen Verhehrs sich bedeutend unterscheidet von dem Matth. 19, 11 f. 1 Cor. 7, 32. 34 Gesagten, indem hier unter der bestimmten Voraussetzung, dass die eheliche Geschlechtsgemeinschaft eine göttliche und durchaus nicht an sich unreine Ordnung ist, geltend gemacht wird, dass gewisse Umstände eine völlige Enthaltsamkeit möglich und nothwendig machen können. Vielleicht ist die zu weit greifende Darstellung des Apokalyptikers dadurch veranlasst, dass er den Gegensatz zu den Thieranbetern, d. h. den Heiden, mit ihren geschlechtlichen Greueln auf das allerstärkste betonen wollte. —

eminentem Sinne: diese sind erkauft als eine *ἀπαρχή*. Sie erscheinen also nicht als eine Erstlingsauswahl aus der ganzen Welt (gegen *de Wette*, *Hengstb.*, welche mit Unrecht sich auf Jac. 1, 18 berufen, wo die ausdrückliche Bestimmung *ἀπαρχ. τῶν αὐτοῦ κτισμάτων* gegeben wird), sondern aus den Gläubigen (*Ew.*, *Züll.*) oder allenfalls den Seligen (*Beng.*, *Ebrard*). Der correlate Begriff zu *ἀπαρχή* ergiebt sich aus dem Contexte: *τῶν ἠγορασμένων*. Als eine solche Erstlingsauswahl erscheinen jene 144000 sowohl hinsichtlich ihrer besondern Heiligkeit (*παρθένοι*) als auch wegen ihrer besondern Seligkeit (*ἀκολ. τ. ἀρν. κτλ.*). — Neben der ausgezeichneten Jungfräulichkeit wird V. 5 eine andere besondere Vollkommenheit erwähnt, welche jene Schaar in ihrem irdischen Leben erwiesen hat (*εὑρέθη*. Aor.): die völlige, nie durch eine Lüge getrübte Wahrhaftigkeit. Der Ausdruck *ψεῦδος* (vgl. 21, 27) ist in seiner allgemeinen Bedeutung aufzufassen und nicht auf die Lüge des Götzendienstes (*Grot.*: Non vocarunt Deos, qui Dii non sunt. *Beng.*), der Ketzerei oder der Verläugnung Christi (vgl. *Hengstb.*) zu beschränken. Nahe liegt ein gewisser Gegensatz zu dem Gebiet der Lüge, auf welchem der verführende Pseudoprophet (13, 14) mit den seinen Lügen huldigenden Thieranbetern sich bewegt (vgl. *Ewald*, *Ebrard*). Vgl. auch 9, 22 bei einer Aufzählung charakteristischer Sünden der Erdbewohner die Zusammenstellung von *πορνεία* und *κλέμματα* (vgl. noch 1 Thess. 4, 4 f. und V. 6). — *ἄμωμοι γάρ εἰσιν*) Der Abschluss, welcher zunächst in analoger Beziehung zu dem unmittelbar vorhergehenden speciellen Momente steht, wie das *παρθ. γ. εἰσ.* V. 4 zu dem dort vorangehenden Satzgliede (S. o.), ist doch auch vermöge der umfassenden Bedeutung des Prädicats *ἄμωμοι* (vgl. Ephes. 1, 4. 5, 27. Col. 1, 22) besonders geeignet, die ganze Schilderung V. 4. 5 abzurunden. —

Die Absicht der ganzen Vision V. 1—5 im Zusammenhange mit Kap. 13, d. h. im Gegensatze zu dem dort Dargestellten (so d. M.), ist, wie die Auslegung des Einzelnen beweist, nicht die, zu zeigen, wie die *Kirche* in unüberwindlicher Herrlichkeit dem Drachen gegenüber bleibt (*Primas.*, *Beda*: ecclesia solito fulgore numeroque gaudens. — ad devincenda gravamina pressurarum sublimi contemplationis erecta gaudio regis sui certamina laude simul et imitatione concelebrat. Vgl. *Calov*, *C. a Lap.* u. A.), oder wie inmitten der verderbten Kirche (Kap. 13) doch noch die wahre Kirche fortbestehe (*Vitr.*), oder wie das Lamm mit seinen Schaaren der bedrängten Kirche hülfreich zur

Seite stehe (*Ewald*: Messias cum selectis piis *bello* paratus); sondern (vgl. 7, 9 pl.) die Erscheinung der bei dem Lamme in ewiger Herrlichkeit befindlichen Seligen soll den auf Erden befindlichen und der Verfolgung von Seiten des Drachen ausgesetzten Gläubigen die ermuthigende und Geduld spendende (vgl. V. 11) Bürgschaft geben, dass auch sie, wenn sie treu bleiben, zu jener Herrlichkeit gelangen werden.

In jeder Hinsicht verkehrt sind die historischen Ausdeutungen bei *Coccejus* (V. 4: Stimmen gegen den Bilderdienst, wie die der Frankfurter Synode im J. 800, und andere Reclamationen gegen die päbstlichen Irrthümer), *Vitr.* (V. 2. Die Zitherspieler sind Wicliffe, Huss u. dgl. Die *ᾠδ. καιν.* V. 3 ist ein Confessionale von *scheinbar* neuem Inhalte, nämlich das evangelische Bekenntniss der Böhmischen Brüder) u. A., nach welchen namentlich die 144000 die Waldenser sein sollen. — *Christiani* hat unter den 144000 sogar das in der Wüste erhaltene Weib (12, 14) und so die Kirche der Letztzeit verstanden. Die israelitische Endgemeine (vgl. 7, 4 fll.) versteht auch *Luthardt*.

V. 6—20. Zwei Visionen, deren Anfang jedesmal durch die Formel *καὶ εἶδον* (V. 6. 14) markirt wird, bringen Ankündigungen des Gerichtes über die dem Thiere Kap. 13 huldigende Welt, stehen also in innerlicher Verbindung mit der Vision V. 1—5, weil sie in ihrer Weise zur Ermuthigung der von dem Thiere und dessen Anbetern bedrängten Gläubigen dienen. Die erste Vision (V. 6—13) wird mit einer ausdrücklichen Hinweisung auf den für die Gläubigen hier liegenden Grund der Geduld abgeschlossen (V. 12), indem auch noch eine himmlische Stimme eine herrliche Verheissung für die Treuen verkündigt und ausdrücklich befiehlt, dass Joh. diese für die bedrängten Gläubigen so wichtige Zusage niederschreiben soll (V. 13).

V. 6 f. *ἄλλον ἀγγ.*) wie 10, 1., im Unterschiede von den in frühern Scenen erschienenen. — *πετόμενον ἐν μεσουρανήματι*) Gleich dem Adler, welcher 8, 13 im Zenith fliegt, soll auch dieser Engel mit seinem Ruf über die ganze Erde reichen. — *ἔχοντα*) Vgl. 10, 2. 1, 16. — *εὐαγγέλιον αἰώνιον*) Weil der Artikel fehlt, kann nicht das Evangelium von dem ewigen Heilsrathe Gottes gemeint sein (hierauf läuft die Meinung der alten Protestanten hinaus, welche unter dem Engel Luther verstehn. S. u. vgl. auch *Ebrard*). Zu allgemein und den Begriff *αἰώνιον* verfehlend erklärt *C. a Lap.*: eine Botschaft, welche die ewigen Güter im Himmel zusagt. Diese Beziehung verbindet *de Wette* ohne rechte Klarheit mit der allein richtigen (*Grot.*,

Ew., *Züll.*, *Hengstb.* u. A.) auf den von Ewigkeit her bestehenden Rathschluss Gottes wegen der Dinge, welche in dem Evangelium, das der Engel hat, verkündigt werden. Aber nicht die V. 7 erschallende Aufforderung zur Busse bildet den Inhalt der Botschaft, welche also wegen der Gewährung einer Bussfrist auch für die Feinde ein Evangelium sei (*Hengstb.*; vgl. gegen ihn *Ebrard*), sondern die authentische Erklärung ist aus 10, 7 (vgl. *Züll.*) zu entnehmen, wo sogar mit demselben Ausdrucke (εὐηγγέλισε) auf den ewigen Rath Gottes in Beziehung auf das herrliche Ende bei der Zukunft des Herrn hingewiesen wird. Wie auf dieser Botschaft alle Geduld und siegreiche Treue der Gläubigen beruht, so enthält sie auch den Grund zu dem V. 7 folgenden Bussrufe. — εὐαγγελίσαι ἐπὶ τοὺς καθημένους κτλ.) Der Infin., welcher den Begriff εὐαγγέλιον explicirt, ist in seiner formellen Abhängigkeit von ἔχοντα allerdings aus Redeweisen wie Luc. 12, 50. 7, 40. Joh. 16, 12 (*de Wette*) zu erklären, doch ist der Unterschied zu beachten, dass an uns. St. das εὐαγγ. αἰών. zunächst als sichtbarer Gegenstand, welchen der Engel — etwa in der Form eines Büchleins (10, 2) — in der Hand hat (ἔχ. S. o.), erscheint. — Das ἐπί c. Acc. bei εὐαγγελίσαι, welches sich in dieser Verbindung sonst nicht findet, steht in ähnlichem Sinne wie 10, 11 neben προφητεῦσαι das ἐπί c. Dat. Nicht ohne Zwang is *Ewald's* Erklärung: super — quia angelus super omnes terras volat. — An die auf der Erde Wohnenden ergeht die *evangelische* Botschaft des Engels in demselben Sinne, wie 10, 11 das προφητεῦσαι des Joh., welches ja auch einen evangelischen Inhalt (10, 7) hat. Für die widergöttlichen Erdbewohner ergiebt sich aus der Botschaft, welche für alle Gläubigen ein rechtes εὐαγγέλιον ist, den Feinden des Herrn aber seine Zukunft zum Gerichte droht, die stärkste Mahnung zur Busse. Diese folgt daher V. 7: φοβήθητε τὸν θεὸν καὶ δότε αὐτῷ δόξαν (vgl. 11, 13) unter ausdrücklicher Hervorhebung des eben angedeuteten Grundes: ὅτι ἦλθεν κτλ. (vgl. 11, 18. 6, 7). — καὶ προσκυνήσατε τῷ ποιήσαντι κτλ.) Den sollen sie anbeten, welcher sich durch sein Schöpfungswerk als den allein wahren Gott, der seine Verächter auch wird strafen können, erwiesen hat, nicht aber das Thier. Vgl. 4, 11. Jes. 40, 12 fll. 41, 1 fll. —

V. 8. Es gehört zur dramatischen Lebendigkeit der Scene, das jedes neue Moment, welches anzukündigen ist, einem besondern Engelboten befohlen ist. Quot res nunciandae, totidem nuncii (*Grot.*). Der jetzt auftretende En-

gel wird durch die componirte Formel ἄλλος δεύτερος wiederum von dem V. 6 genannten ἄλλος ἀγγ. unterschieden. Vgl. Beispiele bei *Wetst.* — ἔπεσεν, ἔπεσεν Βαβυλὼν ἡ μεγάλη) Der Ruf (18, 2. Jes. 21, 9; vgl. Jer. 50, 2. 51, 8) stellt nach prophetischer Weise das gewiss und nahe bevorstehende Gericht als schon vollzogen dar (vgl. 11, 18). Der Name der alttestamentlichen Weltmacht wird auf die neutestamentliche (13, 1 fll. 18, 10), d. h. Rom (so d. M. S. zu Kap. 13. 17), übertragen, indem nicht nur durch diesen Namen an sich das gottwidrige Wesen derselben angezeigt (vgl. 11, 8), sondern auch durch das Beiwort ἡ μεγάλη noch besonders hervorgehoben wird, wie der Umfang und die Machtfülle (vgl. 13, 2. 4), der eitle Grund der gottlosen Selbstüberhebung (Dan. 4, 27), vor dem völligen Sturze nicht schützen kann. — ἣ ἐκ τοῦ οἴνου κτλ.) Wie bei den alten Propheten neben den Strafdrohungen die bestimmten Anklagen, welche jene Drohungen begründen, herzugehn pflegen, so wird auch hier die Schuld der grossen Babel festgestellt. Die 17, 2. 4. 18, 3 ausgemalte Anschauung liegt schon hier zu Grunde. Babel-Rom erscheint als eine Hure, welche alle Erdbewohner verführt hat, mit ihr zu huren: *sie hat alle Völker getränkt aus dem Zornwein ihrer Hurerei.* Der Ausdruck (vgl. 18, 3) wird falsch erklärt, wenn man das θυμοῦ anders als in der feststehenden Bedeutung *Zorn* (V. 10) nimmt (gegen *Wetst., Grot.:* θυμ. sei venenum; vgl. auch *Eichh.;* und gegen *Ewald, Züll.*: Gluthwein, berauschender W.). Im Sprachgebrauch der Apok. ist es eben die Gluth und Wuth des *Zorns* (16, 19. 19, 15. Vgl. 15, 7. 16, 1. auch 13, 12), nicht einer andern Leidenschaft, welche durch θυμός bezeichnet wird. Aber unmöglich ist es, den Zorn bei der Hure Babel selbst zu suchen und dann die πορνεία von den listigen, Liebe heuchelnden Künsten, mit denen die zornige Babel die Völker verderbe (*Hengstb.*), zu verstehen. Völlig richtig sagt *de Wette*, der ganze Ausdruck ruhe auf der Combination von zwei Vorstellungen: der Wein der Hurerei (vgl. 17, 2. 4. Jer. 51, 7), womit Babel die Völker berauscht hat, wird zugleich als ein οἶνος τοῦ θυμοῦ (nämlich des göttlichen Zorns) charakterisirt und somit dargestellt (vgl. Jer. 25, 15 f. 27 f.), wie der von der Hure Babel den Völkern dargereichte Wein, mit welchem sie dieselben berauscht und zur Hurerei mit ihr gebracht hat, zugleich ein Wein ist, welcher kraft des göttlichen Zorns jenen Taumel der Völker gewirkt hat. Aehnlich ist das Rom. 1, 21 lehrhaft Gesagte. Die πορνεία ist die mit der grossen Babel, der allherrschen-

den Weltmacht, getriebene Abgötterei (V. 9. 13, 4. 12. *Grot.*, *Ew.*, *de Wette* u. A.). —

V. 9—11. Dass der Wein der Hurerei zugleich ein Wein göttlichen Zorns sei (V. 8), ergiebt sich aus der Botschaft des dritten Engels insofern, als dieser den Thieranbetern — die Worte *εἴ τις προσκυνεῖ κτλ.* beschreiben nach Massgabe von Kap. 13 die Meinung des bildlichen Ausdrucks *πορνεία* V. 8 — ausdrücklich die bevorstehende göttliche Zornvergeltung ankündigt: *καὶ αὐτὸς πίεται ἐκ τοῦ οἴνου τοῦ θυμοῦ τοῦ θεοῦ κτλ.* V. 10. Das *καὶ αὐτός* (vgl. V. 17) stellt den Einzelnen als gleicherweise wie die Hure selbst dem Gerichte verfallend dar (vgl. *Ewald*). — *πίεται*) Fut. *Winer*, S. 81. — Der *οἶνος τοῦ θυμοῦ τ. θ.* wird vorgestellt in dem *ποτήριον τῆς ὀργῆς αὐτοῦ*, die furchtbare Kraft jenes Zornweins aber wird veranschaulicht, indem derselbe bezeichnet wird: *τοῦ κεκερασμένου ἀκράτου.* Gemeint ist, dass der im Zornbecher befindliche Wein ungemischt (*ἄκρατος*. Ps. 74, 9 LXX), d. h. nicht durch Wasser gemildert, also der so vorgestellte Zornwein mit seiner ganzen Gewalt wirksam sei. Der in dem Wortlaute liegende Widerspruch in der Zusammenstellung von *κεκερασμ.* und *ἀκράτ.* ist ohne Schwierigkeit, weil (vgl. *Wetst.*) die Sitte den Wein durch Zumischung von Wasser für den gewöhnlichen Gebrauch zuzurichten, einen Sprachgebrauch mit sich gebracht hat, in welchem das *κερᾶν*, ohne Hervorhebung der speciellen Bedeutung, den weitern Sinn von *ἐγχέειν εἰς κέρας, διδόναι πιεῖν* u. dgl. gewinnt (18, 6). So *Ewald*: vinum ita potui paratum (mixtum) ut merum sit, *de Wette*, *Ebrard* u. A. Nach *Züll.* soll das *ἀκράτου* gar nicht ungemischten *Wein*, sondern das „Ungemischte", d. h. die Zusätze, als Gewürze, Myrrhen, Opiate u. dgl., wodurch die Orientalen den Wein noch stärker machten, bezeichnen und so angedeutet sein, dass der göttliche Zornbecher gar keinen Wein, sondern „lauter Mischung", pure Mischessenz, enthalte. Noch anders künstelt *Hengstb.* — *καὶ βασανισθήσονται* Vgl. 9, 5. Die hier geschilderte Höllenstrafe (*ἐν πυρὶ κ. θείῳ.* 9, 17. 20, 10) ist nicht mit *Grot.* in Gewissensqualen umzusetzen. — *ἐνώπιον τῶν ἁγίων ἀγγ. κ. ἐν. τ. ἀρνίου*) Unrichtig *de Wette*: nach dem Urtheile. Vielmehr vor den Augen der heiligen Engel und des von den Thieranbetern verachteten und verfolgten Lammes leiden diese ihre Pein, die eben dadurch um so bitterer erscheint (vgl. 11, 12. Luc. 16, 23 fl. *Ew.*, *Hengstb.*). — *καὶ ὁ καπνὸς τοῦ βασανισμοῦ αὐτῶν κτλ.*) nach Jes. 34, 10. Vgl. 19, 3. Zu beachten ist, dass an uns. St. *βασανισμός* passivisch, im

Sinne von βάσανος, steht. Vgl. dagegen 9, 5. — οὐκ ἔχουσιν ἀνάπαυσιν κτλ.) nämlich in ihrem βασανισμός (20, 10). Der Ausdruck wie 4, 8. — καὶ εἴ τις λαμβ.) Mit ernstem Nachdruck besagt diese den allgemeinen Begriff οἱ προσκυνοῦντες vereinzelnde Redeweise, dass jeder, wer irgend dem Thiere sich hingiebt (*de Wette*), jener ewigen Qual verfällt.

V. 12. Hier, wo die Verkündigung des den Thieranbetern bevorstehenden Gerichtes so bestimmt und feierlich geschehen ist (V. 6—11), tritt die ermuthigende Hinweisung auf die damit den Gläubigen eröffnete Quelle der für sie erforderlichen Geduld (ἡ ὑπομ.) noch leichter ein, als in einem ähnlichen Zusammenhange 13, 10. — οἱ τηροῦντες) Die Construction ist formlos, wie 1, 5. 2, 20. Zum Gedanken vgl. 12, 17. 3, 10. — τὴν πίστιν Ἰησοῦ) *den Glauben an Jesum*. In der Sache ist dies parallel mit der μαρτυρία Ἰησοῦ 12, 17, weil auf dem von Jesu ausgehenden Zeugniss (Ἰησ. Gen. subj.) der Glaube an ihn (Ἰησ. Gen. obj.) beruht. —

V. 13. Eine himmlische Stimme (10, 4), über welche durchaus nicht zu sagen ist, welcher Person sie angehöre (gegen *Hengstb.*, der an einen vollendeten Gerechten oder einen der Aeltesten denken will), befiehlt dem Joh. das, was sie selbst jetzt als ein Offenbarungswort des Geistes verkündigt (nämlich Μακάρ. — μετ᾽ αὐτῶν), niederzuschreiben, weil (vgl. 19, 9. 21, 5) dies Offenbarungswort den kräftigsten Trost für die von der Weltmacht bedrängten und sogar mit dem Tode bedrohten (vgl. 13, 7. 10, 16) Gläubigen enthält. Falsch ist es, wenn *Züll.* zwei Stimmen statuirt; denn die Stimme des Geistes (ναί, λεγ. τ. πν., ἵνα κτλ.) ist hier ebensowenig von der „Stimme vom Himmel“ unterschieden, als in den Briefen Kap. 2. 3. das, was „der Geist“ spricht, unterschieden ist von dem, was der Herr zu schreiben befiehlt. Die Stimme vom Himmel gehört einer himmlischen Person an, welche als Dolmetsch des Geistes die Offenbarung desselben dem Propheten in verständlichen Worten vermittelt. — Das erste Satzglied, welches mit ἀπ᾽ ἄρτι abschliesst (so d. M.), enthält den eigentlichen Hauptsatz der trostreichen Verkündigung, gleichsam das Thema, dessen Meinung (μακάριοι) in dem folgenden Satze genauer explicirt wird. Nicht allein durch die formelle Anlage, sondern auch in einer mehr innerlichen Weise wird dieser letzte Theil der himmlischen Rede von dem ersten unterschieden; schon das ναί lässt den Anfang einer neuen Rede erkennen, und es ist auch wirklich eine neue Rede dargestellt, indem — wie die paren-

thetischen Worte *λέγει τὸ πνεῦμα* besagen — diese Bestätigung und Auslegung (*ναί, — ἵνα ἀναπαήσονται κτλ.*), welche den ersten Worten *Μακάριοι — ἀπ' ἄρτι* beigefügt wird, in bestimmter Weise als Offenbarung des Geistes erscheint. Unrichtig ist es demnach, das *ἀπ' ἄρτι* zu dem letzten Satze zu ziehen, sei es im Sinne *Vitr.'s*, welcher das *ἀπ' ἄρτι* mit *ἀναπαήσ.* verbindet, sei es im Sinne von *Lamb. Bos*, welcher (Exercit. phil. Franeq. 1713. p. 299 sq.) *ἀπαρτί* (i. e. *ἀπηρτισμένως*) schreiben und die wunderlich componirte Versicherungsformel *ἀπαρτὶ, ναί* durch absolute, plane profecto erklären will. Dem *ἀπ' ἄρτι* (Matth. 26, 64. Joh. 1, 52) wird durch das Gedankenverhältniss seine Beziehung zu dem nachdrücklich vorangestellten Begriff *μακάριοι* angewiesen (*Beda, C. a Lap., Calov, Wolf, Ew., de Wette, Hengstb., Ebrard*); durch die Verbindung mit *ἀποθνήσκ.* gewinnt *Züll.* die falsche Deutung: besser daran, als die, welche die bevorstehende Drangsalszeit mit durchmachen müssen, seien die „gleich zu Anfang dieser Zeit" sterbenden Märtyrer (Jes. 57, 1. Vgl. *Coccejus:* tempus instare, quo satius est mori, quam vivere. *Hammond*) — aber der Begriff *μακάριοι* bedeutet viel mehr und Anderes, als *Züll.* aussagt, und allein an Märtyrer zu denken, ist so gewiss unrecht, als *ἀποθνήσκειν ἐν κυρίῳ* nicht heisst mori propter Dom. (auch gegen *Grot., Laun., Vitr.* u. A.). — Die Todten, welche *in dem Herrn*, d. h. durch den Glauben mit ihm verbunden und durch die Treue des Glaubens bis zum Tode (2, 10) in seiner Gemeinschaft erhalten (1 Cor. 15, 18. 1 Thess. 4, 16), sterben — das Partic. Praes. markirt die Worte *οἱ ἐν κυρ. ἀποθν.* im Verhältniss zu dem Begriff *οἱ νεκροί* (falsch *Züll.:* die dem Tode Ausgesetzten) als eine in zeitloser Weise gegebene genauere Bestimmung — sind *selig von nun an,* weil nämlich (vgl. *de Wette, Hengstb.* u. A.) jetzt das herrliche Ende, welches die Verdammniss der Feinde (6, 10. 8, 3 fll.) und die vollkommene Beseligung aller Gläubigen bringen wird (7, 9 fll. 11, 16 fll. 14, 1 fll. 21, 1 fll.), unmittelbar bevorsteht. Dies ist die im Zusammenhange vorliegende eschatologische Beziehung des *ἀπ' ἄρτι* (vgl. Matth. 26, 64) in seiner Verbindung mit dem Begriffe *μακάριοι*, welcher an sich schon auf das Ziel der christlichen Hoffnung hinweist. — Falsch ist die Erklärung von *Stern*, welcher unklar das *ἀπ' ἄρτι* auf den ganzen Satz *μακάρ. — ἀποθν.* bezieht und unrichtig das Gesagte nur von der Endzeit in dem Sinne gelten lassen will, dass alsdann die in Christo Sterbenden sofort — mit Ueberspringung des Fegfeuers,

welches also indirect für die vor jener Endzeit Sterbenden gesetzt werde — in das Paradies kommen würden; ebenso falsch erklären *Calov* u. A., um der Lehre vom Fegfeuer zu entgehen, das *ἀπ᾿ ἄρτι* durch a morte uniuscujusque. — *ἵνα ἀναπαήσονται ἐκ τῶν κόπων αὐτῶν*) Die Form des Fut. ist von *ἀναπαύω* ebenso gebildet, wie *κατακαήσομαι* von *κατακαίω* (*Winer*, S. 80). Das *ἵνα* kann hier ebenso wenig von dem parenthetischen *λέγει τ. πν.* abhängen (*Ebrard*), wie 2 Cor. 8, 7 das *ἵνα* von dem folgenden *λέγω* abhängt; aber uns. St. ist auch nicht mit *Ewald* und *de Wette* aus der 2 Cor. a. a. O. und Eph. 5, 33 zu Grunde liegenden Vorstellung eines absichtsvollen Befehles zu erklären, sondern die genaue Analogie von 22, 14 zeigt, dass das Satzglied *ἵνα κτλ.* in der Weise den Begriff von *μακάριοι* (*Hengstb.*) — nicht *ἀποθν.*, wie *Winer* S. 283 will, der aus dem Partic. das Temp. fin. *ἀποθνήσκουσι* entnimmt — erläutert, dass zugleich ausgedrückt wird, wie das durch die Verheissung vorgehaltene Ziel der Seligkeit (*μακάρ.*) jene himmlische *ἀνάπαυσις* einschliesse und den in dem Herrn Sterbenden gewähren solle (vgl. 9, 20). Der solenne Ausdruck (vgl. Hebr. 4, 9: *κατάπαυσις*), welcher das selige Ausruhn von allen Mühen des irdischen, kampfreichen Lebens (*κοπ.* 2, 3. Vgl. 21, 4) bezeichnet, ist um so significanter, weil er einen eigenthümlichen Gegensatz zu dem Loose der Verdammten (V. 11) darstellt. — *τὰ δὲ ἔργα αὐτῶν ἀκολουθεῖ μετ᾿ αὐτῶν*) Das *δὲ* markirt treffend den Gegensatz zwischen der eben genannten *ἀνάπαυσις ἐκ τῶν κόπων* und den *ἔργα*, zu welchen die *κόποι* selbst gehören (2, 2). Unklar wird dieser sinnvolle Gegensatz, wenn man die Vorstellung von den „Werken“ (vgl. 2, 5. 19. 3, 8) in die von dem Lohne derselben umsetzt (*de Wette*; vgl. *Grot.*: memoria factorum). Der Gedanke, welcher in ähnlicher Weise auch bei den Classikern und bei den Rabbinen sich findet (*Sophocl.* Philoct. 1420: *ἀθάνατον ἀρετήν*. V. 1443: *οὐ γὰρ ηὐσέβεια συνθνήσκει βροτοῖς*. *Aboth* VI, 9: Hora discessus hominis non comitantur eum argentum aut aurum — sed lex et opera bona) ist die tiefsinnige Anschauung, dass die von den Gläubigen — in dem Herrn 1 Cor. 15, 58 — gethanen Werke selbst ein ewiges Gut für sie sind. —

Den ganzen Abschnitt V. 6—13 deutet *Hammond* auf die Zeiten von Domitian bis auf Constantin. — Die altlutherische Auslegung (Nostrates fere omnes. *Wolf*. Vgl. auch *Vitr.*) verstand unter dem Engel mit dem ewigen Evangelium Luther. So hatte *Michael Stifel* schon i. J. 1522 gedeutet. *Bugenhagen* nahm V. 6 fll. zum Texte für seine

Leichenrede auf Luther (vgl. *Bengel,* Erkl. Off. S. 758). Ein katholischer Setzer, welcher bei dem Drucke der Luther. Bibel (Wittenb. 1623) beschäftigt war, richtete darum grosses Aergerniss an, indem er statt „ewig" setzte: „neu" (vgl. *Wolf,* ad V. 6). *Calov* verstand unter dem Engel V. 8 den zweiten Martin, nämlich Chemnitz mit seinem Examen Trid. Conc. (*ἔπεσεν Βαβ.*), unter dem Engel V. 9 die Widersacher der Calixtiner; er rechnet auch sich selbst dazu. — *Bengel* wollte bei dem Engel V. 6 lieber an Joh. Arnd denken; das *μεσουράνημα* sei — Deutschland. Der Engel V. 8 sei wahrscheinlich Spener. —

V. 14—20. Nach dem parakletischen Zwischenstücke V. 12 f. folgen in einer neuen Vision (V. 14: *Καὶ εἶδον, καὶ ἰδού.* Vgl. V. 1) wiederum bildliche Ankündigungen des jetzt bevorstehenden Gerichts über die (dem Thiere Kap. 13 huldigende) Erde. Vgl. V. 6 fll. —

V. 14—16. In dem ersten Bilde von der Reife der Erde zum Gerichte (Jo. 4, 13. Vgl. *Knobel,* Proph. I, 369 f.) ist es der kommende Richter selbst, welcher auf einer weissen Wolke mit einer scharfen Sichel in der Hand erscheint. Von ähnlicher Bedeutung ist es, wenn aus dem ersten der Siegel (6, 2) die Siegergestalt des Herrn selbst hervorgeht. — Die Schilderung V. 14 lässt nur an Christum selbst denken (*Beda, Andr., Calov. Eichh., Ew.* I, *Hengstb., Ebrard, Volkm.*), nicht aber an einen Engel (*Grot., Vitr., Beng., Züll., de Wette*), der etwa Christum vorstellen (*Grot., de Wette, Ew.* II) oder gar die Heroes et principes, qui zelo veritatis armati ecclesiae caussam agerent et judicia Dei exsequerentur (*Vitr.*), bedeuten könnte. Entscheidend ist die solenne Bezeichnung *ὅμοιον υἱῷ ἀνθρώπου* (vgl. 1, 13. Dan. 7, 13); auch die Erscheinung auf der Wolke (vgl. 1, 7. Dan. l. c.) und die auf eine besondere Siegesherrlichkeit hindeutende goldene Krone (vgl. 6, 2. 19, 12) machen die Beziehung auf Christum selbst noch gewisser. Der Ausdruck *ἄλλος ἀγγ.* V. 15 zwingt hier (vgl. dagegen 10, 1. 7, 2) nicht dazu, auch V. 14 einen *ἄγγελος* zu verstehen, weil das *ἄλλος* auf die V. 6 fll. genannten Engel hinblickt — auch V. 6 hatte das *ἄλλος* nicht im unmittelbar Vorhergehenden seine Relation — und der Einwand, dass Christus selbst nicht einen Befehl (V. 15 *Πέμψον κτλ.*) von einem Engel erhalten könne, erledigt sich dadurch, dass ja der Engel nur der Ueberbringer des von Gott kommenden Befehles ist (vgl. Marc. 13, 32). S. auch zu V. 17. — *καθήμενον*) Der Accus. wie 4, 4. — *ἔχων*) Vgl. V. 12. V. 7. 10, 2. — *δρέπ. ὀξύ*) also zum

Gebrauche in der Weise tauglich, dass diese Sichel nichts stehen lassen wird, was zum Schneiden reif ist. — *ἐκ τοῦ ναοῦ*) V. 15. Vgl. 11, 19. Der Engel erscheint als ein von Gott unmittelbar gesandter. — *πέμψον*) Vgl. Jo. 4, 13. Marc. 4, 29. Der Ausdruck ist hier besonders significant, weil die Vorstellung gegeben ist, dass die auf die Erde hinabgeworfene Sichel (V. 16) da unten schneiden soll. — *ἡ ὥρα θερίσαι*) Constr. wie 9, 10. 11, 6. — *ἐξηράνθη*) Das Zeichen der Reife, indem hier (vgl. dagegen V. 18 f.) das Bild eines Kornfeldes vorliegt. — *ὁ θερισμὸς τῆς γῆς*) Die authentische Erklärung folgt V. 16: *ἐθερίσθη ἡ γῆ*. Die ganze Erde ist das Erntefeld; die reifen Halme sind die *καθήμενοι ἐπὶ τ. γ.* V. 6. —

V. 17—20. Ein anderer Engel (vgl. V. 15), gleichfalls aus dem himmlischen Tempel kommend, also von Gott selbst mit der das Endgericht abbildenden Thätigkeit betraut, hat wie jener Menschensohn-Aehnliche V. 14 eine scharfe Sichel, durch welche die reif gewordenen Trauben im Weinberge der Erde abgeerntet werden sollen. Nicht dies allein geschieht auf den Befehl, welchen wiederum ein anderer Engel überbringt, sondern die Trauben werden auch gekeltert. —

καὶ αὐτός) Die Formel (vgl. V. 10) markirt nur, dass von dieser Person ihrerseits dasselbe ausgesagt werde, was von der V. 14 bezeichneten Person gesagt war; übrigens aber werden die Personen keineswegs „gleichgestellt“ (*de Wette*), so dass aus V. 17 durchaus nicht folgt, dass der Menschensohn-Aehnliche V. 14 ein Engel sei. Noch weniger aber darf man umgekehrt aus V. 14 schliessen, dass der *ἄγγελος* V. 17 nicht ein Engel, sondern der Herr selbst sei (gegen *Hengstb.*). — Der andere Engel (V. 18), welcher dem V. 17 genannten den Befehl zum Abernten des Weinbergs der Erde bringt, wird in zweierlei Hinsicht bedeutsam charakterisirt, nach seinem Ausgangsorte: *ἐξῆλθεν ἐκ τοῦ θυσιαστηρίου*, und nach seiner eigenthümlichen Macht: *ὁ ἔχων ἐξουσίαν ἐπὶ τοῦ πυρός*. Er kam hervor *aus dem* (8, 3 fll. 16, 7 genannten) *Altare*. Diese Vorstellung ergiebt sich aus dem *ἐκ*, welches hier so wenig wie 9, 13 in *ἀπό*, „von her“ (*Ew.* I, *de Wette*, *Ebrard*), umzusetzen ist; der Sinn derselben ist im Zusammenhange mit der Bezeichnung der *ἐξουσία*, welche der Engel über das Feuer hat (*ἐπὶ τ. πυρ.* wie 11, 6; vgl. 6, 8), aus der Schilderung 8, 3 fll.; vgl. 6, 9. 9, 13. 16, 7 zu entnehmen. Derselbe Altar, unter welchem die nach Rache schreienden Märtyrerseelen liegen und von welchem nicht nur das

Feuer entnommen wird, welches, auf die Erde geworfen, das Signal für die den Beginn der Rache verkündenden Posaunengesichte überhaupt giebt, sondern von welchem auch in dem sechsten Posaunengesichte insbesondere die ein verderbliches Heer über die Erde rufende Stimme erschallt, derselbe Altar erscheint an uns. St. bedeutungsvoll als die eigenthümliche *Stätte* eines Engels, welcher den Befehl zum Vollziehen des Gerichtes überbringt und welcher, da er über das Feuer (nämlich jenes Altars. Vgl. *Grot.*, *Vitr.*, *Ewald*, — nicht über das Feuer überhaupt, vgl. 16, 5. *de Wette*, denn diese allgemeine Beziehung ist hier ganz fremdartig —) Gewalt hat, als ein solcher sich darstellt, dessen Sendung den Gebeten der Märtyrer Erhörung bringt, und so durch seine ganze Art und Erscheinung an die Blutschuld der Feinde, deren Blut jetzt die Erde bedecken soll (V. 20), erinnert. — τρύγησον) Luc. 6, 44. — καὶ ἔβαλεν κτλ.) V. 19. Vgl. V. 16. Hier aber wird das Bild nicht auf das blosse Abschneiden der Trauben beschränkt, sondern es folgt auch die Kelterung: καὶ ἔβαλεν εἰς τὴν ληνὸν τ. θυμ. τ. θ. τὸν μέγαν. Ueber die auffallende Verbindung des Masc. τὸν μεγ. mit dem Fem. τὴν λην. *) vgl. *Winer*, S. 466, welcher das Masc. daraus erklärt, dass sich auch ὁ λην. finde. Aber ein Grund, warum der Wechsel des Gen. eintrete, ist kaum zu finden. Allenfalls dürfte man an Prov. 18, 14 erinnern, wo das Wort רוח zuerst als Masc. auftritt, weil der Geist in kräftiger Thätigkeit erscheint, nachher als Fem., weil er krankhaft leidend, wie in weibischer Schwäche dargestellt wird. Aehnlicherweise könnte zu der gewöhnlichen Femininalform τὴν λην. nachher das Masc. τὸν μέγ. gestellt sein, weil diese Form geeigneter schien für die Vorstellung des in der Kelter wirksamen Zornes Gottes. — καὶ ἐπατήθη ἡ λην.) Der stehende Ausdruck. Vgl. Jo. 4, 13. Jes. 63, 2 f. — ἔξωθεν τῆς πόλεως) *Die Stadt* ohne weitere Bezeichnung kann nicht Rom (*Hammond*, *Wetst.*, *Calov* u. A.), sondern nur Jerusalem sein (so d. M.); aber nicht das himmlische Jer. (*Beda*, *Marlorat.*, welche erinnern, dass die Verdammten ausserhalb des Himmels, nämlich in der

*) Die Handschriften gestatten weder τὸν λην. — τὸν μέγ., noch τὴν λην. — τὴν μεγ. zu schreiben. Auch V. 20. 19, 15 steht ἡ λην. *Lücke* (Einl. II. S. 464) hält es für möglich, wenn auch für sehr hart, dass das τὸν μέγαν kraft einer gewissen Constr. ad sens. auf τοῦ θυμοῦ τ. θ. blicke und wie τοῦ μεγάλου gemeint sei. Doch kommt auch er auf *Winer's* Erklärung zurück. —

Hölle, gepeinigt würden), auch nicht Jer., sofern die heilige Stadt die Kirche bezeichnet (*Hengstb.*: es sei angedeutet, dass nicht die Glieder der Kirche, sondern die kirchenfeindliche Welt gerichtet werde), sondern das wirkliche irdische Jer., gegen welches, wie 20, 9 dargestellt wird, die Weltheere anstürmen, dann aber vor der heiligen Stadt vernichtet werden (vgl. *Eichh*. *Züll.*, *Ew.*, *de Wette* u. A.). Falsch *Grot.*: Non accidit hoc in urbe, quia nulli ibi amplius erant Judaei (Vgl. den Schluss des V.). — αἷμα) Auch Jes. 63, 3 LXX wird das Blut, welches eigentlich unter dem Bilde des Traubensaftes gemeint ist, ausdrücklich genannt. — ἄχρι τῶν χαλινῶν τῶν ἵππων κτλ.) Wie furchtbar das Blutbad sei, wird veranschaulicht, indem ein Blutstrom bezeichnet wird, der so tief sei, dass er bis an die Zügel der in demselben watenden Rosse reiche, während die Ausdehnung desselben auf 1600 Stadien angegeben wird (Ueber das ἀπό vor σταδ. vgl. *Meyer* zu Joh. 11, 18). In diesem Sinne ist der erstere Ausdruck ἄχρι τ. χαλ. τ. ἵππ. fast von allen Auslegern verstanden *); aber nicht ohne Schwierigkeit ist die Bestimmung, welche sich auf die Ausdehnung des Blutstroms bezieht. Abgesehn von ganz willkührlichen Erklärungen (z. B. von *Wetst.*, welcher an die Grösse des Lagers Otho's am Po dachte) bieten sich nur zwei Möglichkeiten dar: entweder kann man die Massbestimmung für schematisch halten, sei es, dass man sich bei der Annahme einer nicht genauer zu urgirenden Hyperbel beruhigt (*Zeger*), sei es, dass man die Vierzahl (vgl. 7, 1) als Wurzel betrachtet und dann die auf 4 × 4 × 100 (*Hengstb.*) oder 40 × 40 (*Ebrard*) oder 4 × 400 (*Marlorat, Vitr.* u. A.) reducirte Zahl 1600 in der Bedeutung fasst, welche schon *Victorin* (per omnes mundi quattuor partes) und *Beda* im Sinne haben; oder man muss die 1600 Stadien in der Weise genau und eigentlich verstehen, dass so die Länge von Palästina bezeichnet werde, gemäss der Angabe des *Hieronymus*, welcher (Ep. ad. Dard. Opp. T. III. p. 46) sagt: a Dan usque ad Bersabe, quae vix CLX milium in longum spatio tenditur. Hiernach erklären nicht nur *Eichh.*, *Heinr.*, *Züll.*, *Ewald* u. A., welche (vgl. das ἐξ. τ. πόλεως) daran festhalten, dass der Schauplatz V. 20 im gelobten Lande sei, sondern auch *C. a Lap.* u. A.,

---

*) Doch haben auch hier manche Aeltere allegorisirt. So fand *Victorin* angedeutet, dass auch die principes, *Beda*, dass auch die Teufel nicht verschont werden würden. — *Hengstb.* zieht mit Unrecht die Reiter 19, 14 herbei (vgl. *Ebrard*). —

welche unter dem gelobten Lande die Kirche verstehn, und *Grot.*, *Beng.*, welche in verschiedener Absicht den Sinn gewinnen wollen, dass das Blutbad noch über die Grenzen Palästina's hinausgehe (*Grot.* zielt darauf, dass Trajan die Juden in Syrien, Egypten u. s. w. schlug). Allein die ganze auf jene Angabe des *Hieron.* gegründete Erklärung ist schwerlich haltbar, weil, wenn Joh. durch eine geographische Längenbestimmung auf das gelobte Land hätte hinweisen wollen, die Zahl wirklich genau hätte sein müssen. Das ist aber gar nicht der Fall; denn, da eine römische Meile 8 Stadien enthielt (vgl. *Winer*, RWB. II, 588. Stadium), so würden den 160 römischen Meilen des *Hieron.* nur 1280, nicht aber 1600 Stadien *) entsprechen. Höchst wahrscheinlich ist also die schematische Zahl, welche die ungeheure Ausdehnung des aus der Zornkelter kommenden Blutstroms veranchaulichen soll, in ähnlicher Weise aus der Vierzahl, welche nach allen vier Enden der Erde hindeutet (vgl. 4, 6), erwachsen, wie 7, 4. 14, 1 die Zahl 144000 aus der heiligen Wurzelzahl 12. —

Das Gesicht V. 14—20 steht im planmässigen Zusammenhange der gesammten apokalypt. Entwickelung zu der ausdrücklichen Schilderung des wirklichen Endgerichtes (Kap. 17 fll.) ähnlich, wie schon das sechste Siegelgesicht (6, 12 fll.) zu der erst in das siebte Siegel gehörenden Vollendung des Geheimnisses Gottes (vgl. 10, 7) stand. Bedeutung und Ausdruck (V. 16: ἐθερίσθη. V. 19: ἐτρύγησε, ἔβαλεν. V. 20: ἐπατήθη) zeigen dass das V. 14 fll. abgebildete Gericht das Endgericht selbst ist; hierauf deutet auch die Erscheinung des Menschensohn-Aehnlichen auf der Wolke (V. 14), also des kommenden Richters selbst, und das specielle, in die Darstellung 20, 9 hinübergreifende Moment in V. 20 (ἔξ. τ. πόλ.) hin. Aber auf der andern

*) In der That beträgt auch die Länge des gelobten Landes nicht 1600 Stadien, d. h. 40 deutsche Meilen, sondern, wie *Hieron.* richtig sagt, kaum 160 römische Meilen, d. h. 32 deutsche Meilen. — *Ew.* II will sich freilich nur an die grosse runde Zahl im Texte halten, indem er zugleich erinnert, dass die Weintraube, z. B. auf Münzen, als Sinnbild des heil. Landes erscheine. Aber er irrt darin, dass er hier eine Verwüstung des heil. Landes abgebildet findet — während es sich um das Gericht über die Erdbewohner handelt, dessen Vollzugsstätte wie 20, 9 ausserhalb der heil. Stadt, also im heil. Lande ist — und darin, dass er die besondere Beziehung der „Weintraube“ auf das heil. Land urgirt und dabei den nur eine allgemeinere Bedeutung ergebenden Parallelismus zwischen der „Ernte“ V. 15 f. und der „Weinernte“ V. 18 fll. verletzt. —

Seite ist zu beachten, dass eine vollständige Darstellung der Katastrophe durchaus noch nicht gegeben wird; in welcher Weise die verschiedenen Feinde (die Weltmacht, der falsche Prophet, ja der Drache selbst) gerichtet werden, ist hier gar nicht geschildert; dazu kommt, dass die Bethätigung des Richters V. 14—17 dem nicht entspricht, was schon nach 1, 7 (vgl. 6, 2. 12 fll. 11, 15 fll.) zu erwarten ist, und dass V. 19 f. sogar ein Engel, nicht der Herr selbst, als Vollstrecker der Rache erscheint. Aus dem allen geht hervor, dass die Vision V. 14—20 (vgl. auch V. 1—6) allerdings eine vorläufige Abbildung des endlichen Gerichtes bringt, aber doch das planmässige Eintreten der vollen Darstellung von Kap. 17 an nicht stört, vermöge ihrer proleptischen Art die Anlage der apokalyptischen Entwickelung nicht durchbricht und insbesondere nicht in dem Sinne bei V. 20 uns an das wirkliche Ende stellt, als wenn dann mit 15, 1 irgendwie recapitulando (vgl. Einl. S. 15 f.) wieder zurückgegangen würde (gegen *Beda* u. A.). — *Vitr.* deutete V. 14—20 auf das Gericht über die falsche (d. h. päbstliche) Kirche. —

Kap. XV.

V. 2. *τοὺς νικῶντας*) So hier (vgl. dagegen 2, 7) *Lachm.*, *Tisch.* 1854 mit A. C. *Sin.* *Elz.* — *Tisch.* 1859 hat *νικοῦντ.* aus C aufgenommen. — Der aus 13, 17 entlehnte Zusatz *ἐκ τοῦ χαράγματος αὐτοῦ* vor *ἐν τ. ἀριθμ.* (*Elz.*) ist sicher falsch. — V. 3. *τῶν ἐθνῶν*) So A. B. 2. 4. 6. al. Compl., Plant., Genev. *Beng.*, *Lachm.*, *Tisch.* Die Variante *τ. αἰώνων* (vgl. 1 Tim. 1. 17) findet sich bei C. *Sin.* pr. m. 18. Vulg. (Var.: caelorum). Die *Rec.* *τ. ἁγίων* ist fast ohne alle Beglaubigung. — V. 4. Das *σε* hinter *φοβ.* (*Elz.*, *Beng.*) ist nach A. B. C zu streichen (*Lachm.*, *Tisch.*). *Sin.* hat es hinter *τίς.* — Dieselben Zeugen fordern *δοξάσει* statt *δοξάσῃ* (*Sin.* *Elz.*). — V. 6. *λίθον*) So A. C. Vulg. *Ambros.*, *Beda*, *Andr.* al. *Lachm.* Die *Rec.* *λίνον* (*Tisch.*), scheint eine Erleichterung, welche sich schon bei B. (*Sin.*: *καθ. λίνους λ.*) findet. — V. 8. *καπνοῦ*) Allerdings hat B *ἐκ τοῦ κ.* (*Tisch.*) und die Auslassung von *ἐκ τοῦ* liegt nahe; doch hat das blosse *καπνοῦ* (*Elz.*, *Lachm.*) A. C. *Sin.* al. für sich. —

In einem neuen Gesichte (V. 1: *Καὶ εἶδ. ἄλλο σημ.* Vgl. 12, 1) stellen sich sieben Engel dar, welche die letzten von dem Zorne Gottes noch verhängten Plagen bringen sollen. Nachdem die, welche als Sieger über das Thier (Kap. 13) am Throne Gottes stehen, die wunderbaren und gerechten Werke und Gerichte Gottes, deren Ende jetzt durch die sieben Engel herbeigeführt werden soll, gepriesen haben (V. 2—4), empfangen die aus dem geöffneten Tempel im Himmel hervorkommenden sieben Engel von einem der vier Wesen (4, 6 fll.) sieben mit dem Zorne Gottes angefüllte Schalen, deren Ausgiessung dann in Kap. 16 geschildert wird. —

V. 1. *ἄλλο σημ.*) Auch die Erscheinungen Kap. 14, denen die gegenwärtige Engelerscheinung als ein *ἄλλο σημ.* entgegen gesetzt wird, waren gleicherweise offenbarungsvolle Zeichen. — *μέγα καὶ θαυμαστόν*) Die Grösse (12, 1) und Staunenswürdigkeit liegt nicht allein darin, dass sieben Engel — nicht Erzengel (*Züll.*, *Stern*; vgl. auch *de Wette*) — auf einmal erscheinen, sondern auch in der eigenthümlichen Ausrüstung derselben: *ἔχοντας πληγὰς ἑπτά.* Offenbar will Joh. mit diesem Ausdrucke (vgl. V. 17, 6. 6, 5. 10, 2) mehr sagen, als dass sie eine „Signatur" von den durch sie zu bringenden Plagen gehabt, dass etwa ihre Augen wie Feuerflammen geleuchtet hätten (*Hengstb.*); die Vorstellung ist, dass sie, welche die *ἐξουσία* haben, die Kap. 16 beschriebenen Plagen (vgl. 16, 9. 21: *ἡ πληγή*) zu bringen, diese Plagen selbst *haben* und halten. In welcher Weise dies zu denken sei, ist nicht gesagt; es gehört mit zu dem *θαυμαστόν* dieses Gesichts. Zu beachten ist aber, wie in schöner künstlerischer Klarheit die Veranschaulichung von der wirklichen Verhängung dieser Plagen dadurch vermittelt wird, dass (V. 5 fll.) die sieben Engel, welche auch V. 6 wiederum als *οἱ ἔχοντες τ. ἑπτὰ πληγ.* beschrieben werden, noch besondere Schalen empfangen, durch deren Ausgiessung die Plagen erst zur plastischen Darstellung gebracht werden können. — Aus V. 5, wo der *ναός* im Himmel geöffnet wird und dann die 7 Engel aus demselben hervorkommen, schliessen *Züll.*, *de Wette*, *Ebrard* u. A. mit Recht, dass in V. 1 nicht ein innerhalb der Vision wirklich vor V. 5 liegender Moment bezeichnet sein könne, als wenn Joh. V. 1 nur erst die 7 Engel selbst, V. 5 aber ihr Herkommen aus dem *ναός* u. s. w. geschaut hätte (*Hengstb.*); vielmehr wird V. 1 der Hauptgegenstand der ganzen bis 16, 21 reichenden, ja in gewisser Weise in die gesammte Schlussentwickelung eingreifenden (vgl. 17,

1. 21, 9) Vision erst vorweg angegeben, während die genauere Darstellung, wie die 7 Engel wirklich aufgetreten seien, erst dann folgt (V. 5), nachdem der himmlische Gesang V. 2—4, während welches die Engel in dem noch verschlossenen *ναός* zu denken sind, die Gerechtigkeit des durch sie zu vollziehenden Gerichtes im voraus gepriesen hat und da sie selbst nun zu ihrem Wirken bestimmt ausgerüstet (V. 7) und angewiesen werden (16, 1), ihren Beruf zu erfüllen. Vgl. 12, 6 im Verhältniss zu 12, 13 fll. — *τὰς ἐσχάτας*) nicht ultimas in hac vita (*C. a Lap.*), nicht die letzten, welche ein gewisser Theil der Feinde zu erdulden hat (*Beng.*: „nach Vollendung der sieben Plagen hört darum der heilige Grimm Gottes an andern Feinden nicht auf"), sondern darum: *ὅτι ἐν αὐταῖς ἐτελέσθη ὁ θυμὸς τοῦ θεοῦ* (So formell richtig auch *Beng.*). Missverstanden wird dies aber von *Hengstb.*, welcher schliesst, dass mit 16, 21., wo die sieben Plagen zu Ende sind, das ganze Endgericht selbst seine Darstellung gefunden habe — wie auch 11, 19 und vorher mehrmals der Fall gewesen sein soll — und dass dann mit 17, 1 eine wiederholte Schilderung jenes Endgerichts, welche neue Seiten hervorhebe, eintrete. Allein nicht nur das bestimmte Zahlmass weist den sieben letzten Plagen eine analoge Bedeutung an, wie den in den Siegel- und Posaunengesichten geschilderten Plagen, welche *nicht* das Endgericht selbst enthalten, sondern nur bis unmittelbar vor dasselbe — welches in die siebte Posaune (10, 7) und somit in das siebte Siegel gehört (6, 17. 7, 1. 8, 1) — geführt haben; unter den Begriff der Plage kann überhaupt im Sinne der Apok. nicht das Gericht fallen, welches nach der Schilderung in Kap. 17 fll. über das bis 16, 21 innegehaltene Mass unendlich weit hinausreicht. Die Plagen, auch Kap. 16 (vgl. Kap. 6. 8. 9) nicht ohne Rückblick auf die egyptischen geschildert (vgl. auch V. 2 fll.), haben an sich selbst etwas Vorläufiges, dem auch die schliessliche Wirkung entspricht: wie durch die Posaunenplagen die Erdbewohner nicht zur Busse gebracht wurden (9, 20 f.), so auch nicht durch die Schalenplagen (16, 21). Um so gewisser und näher ist also das wirkliche Endgericht, dessen Schilderung denn auch auf die der *letzten Plagen* sofort folgt (17, 1 fll.), und auf welches auch mitten aus den Plagen, als auf etwas nahe Bevorstehendes hingewiesen wird (16, 15). Hieraus ergiebt sich, dass die *Vollendung des Zornes Gottes* (*ἐτελέσθη*. Vgl. 10, 7) nur relativ, nämlich sofern derselbe in den *Plagen* sich offenbart, zu verstehen ist. Plagen werden

nach den Schalenplagen nicht mehr kommen; aber kommen wird dann der Herr selbst, um das Endgericht zu halten. —

V. 2—4. Vor dem Beginn der letzten, dem Ende selbst unmittelbar vorhergehenden Plagen, ja vor der Oeffnung des himmlischen ναός (V. 5), mithin noch vor dem wirklichen Auftreten der sieben Engel (vgl. V. 1) erschallt im Himmel ein Gesang, welcher die anbetungswürdige Gerechtigkeit der jetzt ihrem Endziele nahen Wege Gottes preist (vgl. 11, 15 fll., auch 4, 8. 5, 8 fll.) und dessen Bedeutung auch darin sich ausspricht, dass es die an dem gläsernen Meere stehenden Sieger über das Thier sind, welche dies Loblied erheben. — ὡς θάλασσαν ὑαλίνην μεμιγμένην πυρί) Mit Unrecht versteht *Ebrard* hier ein anderes gläsernes Meer, als 4, 6; denn der von *Ebrard* vermisste Artikel muss darum fehlen, weil durch den Ausdruck ὡς θάλ. ὑαλ. ganz wie 4, 6, zunächst bezeichnet werden soll, dass nicht ein wirkliches Glasmeer, sondern etwas einem gläsernen Meere Aehnliches sich gezeigt habe. Erst am Schlusse von V. 2 darf dann, weil durch den ersten, accuraten und an 4, 6 erinnernden Ausdruck ὡς θάλ. ὑαλ. allem Missverständniss ein Ziel gesetzt ist, mit einer gewissen Ungenauigkeit geradezu gesagt werden ἐπὶ τὴν θάλ. τὴν ὑαλ. Dass auch der Zusatz μεμιγμένην πυρί hier nicht an etwas Anderes als 4, 6 denken lässt, folgt gleichfalls aus dem Schlusse von V. 2, welcher zeigt, dass die wesentliche Bezeichnung des Gemeinten in den Worten θαλ. ὑαλίν. liegt, dagegen das μεμιγμ. πυρί eine speciellere, wenngleich an dieser Stelle bedeutungsvolle Nebenbeziehung ausdrückt. Wegen des Zusatzes μεμιγμ. πυρί erscheinen hier die falschen Ausdeutungen von ὡς θάλ. ὑαλίν. 4, 6 in neuen Wendungen. *Grot.* versteht hier die Masse der Heidenchristen, von der Liebe zu Gott entflammt, *Coccejus:* pacem mundi und operationem Spiritus sancti in mundo; *Calov,* welcher bei θάλ. an die Taufe, bei πῦρ an den Zorn Gottes denkt, deutet: Gratiam non denegatum iri poenitentibus in irae divinae mediis flammis; *Vitr.* erklärt, die Sieger stehen auf dem festen Grunde der von dem Feuer göttlicher Gerechtigkeit durchleuchteten Wahrheit; unter Erinnerung an die Blitze 4, 5 denken *Eichh., de Wette* an den Luftkreis, *Züll., Ewald* an den Fussboden des Himmels; zugleich statuiren *de Wette, Hengstb., Ebrard, Stern* (welcher unter der θάλ. ὑαλ. μεμ. πυρ. gar ein Symbol der antichristlichen Drangsal erkennt) eine Beziehung auf das rothe Meer, an welchem die Kinder Israel ein Loblied gesungen haben. Aber

gerade uns. St. (vgl. 22, 1) ist wegen ihres sonstigen Gehaltes geeignet, die richtige Deutung auch für 4, 6 an die Hand zu geben. Das einem gläsernen Meere Aehnliche, *an* welchem (*Beng.*, *de Wette* u. A. Vgl. 3, 20. 8, 3. Die an sich unnatürliche und mit der Scenerie 4, 6 nicht harmonirende Erklärung des ἐπί durch super hängt bei *Vitr.* u. A. mit falschem Allegorisiren zusammen) die Sieger stehen, bezeichnet gleich dem Strome des Lebens (22, 1 f.) die ewige Freudenfülle vor Gottes Angesicht, mit welcher die Sieger belohnt werden; wenn aber an uns. St. das Meer auch *mit Feuer gemischt* erscheint, so wird damit die Einheit der beseligenden Gnade und der richtenden Gerechtigkeit Gottes in ähnlicher Weise bezeichnet, wie schon in der grundlegenden Schilderung der Herrlichkeit Gottes 4, 3 fll. (vgl. bes. 4, 5) beide Momente harmonisch*) dargestellt waren, und wie überhaupt in der Weissagung über das Ende beide Seiten der Sache zusammengehören. — τοὺς νικῶντας) Das Part. Praes. (falsch *Eichh.*: νενικηκότας) bezeichnet zeitlos den Begriff. Vgl. 14, 13. 2, 7. 11. 17. — ἐκ τ. θηρ.) *Winer*, S. 329. Zur Sache vgl. 13, 7. 15 fll. 14, 13. — ἔχ. κιθάρας τοῦ θεοῦ) Vgl. 5, 8. 14, 2. 1 Chron. 16, 42. Die *Cithern Gottes* sind solche, welche allein dem Lobe Gottes dienen (*Beng.* u. A.). — Der Gesang wird charakterisirt: τὴν ᾠδὴν Μωϋσέως τοῦ δούλου τοῦ θεοῦ καὶ τὴν ᾠδὴν τοῦ ἀρνίου. Es sind nicht zwei Lieder bezeichnet (gegen *Andr.*, welcher eins den alttestamentl. Frommen, das andere den neutest. Gläubigen zuwies), auch ist durchaus nicht an den Zusammenhang von Prophetia und Evangelium (*Coccejus*) zu erinnern; falsch ist überhaupt jede Erklärung, welche nicht erkennt, dass das sogleich folgende, mit λέγοντες eingeführte Lied beides zugleich ist, das Lied Mosis — über dessen solenne Bezeichnung als τ. δούλ. τ. θ. vgl. Exod. 14, 31. Num. 12, 7. Jos. 14, 7. 22, 5 (die LXX haben hier jedoch das Wort δοῦλος nicht) — und das Lied des Lammes. Dies heisst aber nicht das Lied, „worin diese ehemaligen Götzendiener ihre Bekehrung zu Moses und Jesu, oder vielmehr zu deren Gott, aussprechen“ (*Züll.*), auch nicht Mosis canticum (Exod. 15) applicatum Christo et rebus Christi (*Grot.*; vgl. *Calov*, *Vitr.*, *de Wette*, *Hengstb.*, *Ebrard*), sondern das Lied, welches von Mose und dem Lamme zugleich verfasst und den

*) Unharmonisch und geschmacklos denkt sich *Ew.*, dass durch die Mischung von Meer und Feuer ein „unnennbar kochender Gischt, eine Feuerbrühe“ entstanden sei. —

Siegern gelehrt ist (vgl. 14, 3. *Ewald*). Hierin spricht sich bedeutsam dieselbe Anschauung aus, welche in anderer Weise auch 10, 7. 7, 9 fll. in Verbindung mit 7, 4 fll. und 14, 1 hervortritt, dass nämlich (vgl. auch 12, 1. 17) die wesentliche Einheit der alt- und neutestamentlichen Gemeine, welche aus Juden und Heiden ihre siegenden Glieder sammelt, in der himmlischen Welt sich auf das bestimmteste bezeugt und darstellt — eine Anschauung, welche mit dem von *Baur*, *Volkm*. u. A. der Apok. zur Last gelegten Judaismus schlechthin unvereinbar ist. — Das Lied hat den alttestamentlichen Psalmenton, wie denn auch überall im Einzelnen deutliche Anklänge an das A. T. sich zeigen (vgl. *Züll.*, *de Wette*). In bestimmter Form ist der Charakter eines Lammesliedes gar nicht ausgeprägt; in der Sache ist es aber doch auch ein solches, weil die *δικαιώματα* Gottes zur Verherrlichung des Lammes dienen. — *Μεγάλα καὶ θαυμαστὰ κτλ.*) Vgl. Ps. 111, 2. 139, 14. 1 Chron. 16, 9. — *κύριε* — *παντοκράτωρ*) 4, 8. 11, 17. Vgl. 1, 8. — *δίκαιαι καὶ ἀληθιναὶ αἱ ὁδ. σ.*) Ps. 145, 17. Deut. 32, 4 (LXX: *ἀληθινά* für תָּמִים. Vgl. dagegen Apok. 3, 14). — *ὁ βασιλεὺς τῶν ἐθνῶν*) Jer. 10, 7. Aus dieser St. stammen auch die folgenden Worte — nur das *σε* hinter *φοβ.* gehört nicht in den richtigen Text — und gerade diese Weise der Lobpreisung ist besonders angemessen, weil es sich um Gerichte über die heidnische Welt, welche dem Thiere göttliche Ehre beilegt (vgl. 13, 4), handelt. — *ὅτι κτλ.*) Von den drei mit *ὅτι* eingeleiteten Satzgliedern sind die beiden ersten einander coordinirt, indem jedes in seiner Weise den Gedanken des Fragsatzes *τίς* — *τὸ ὄνομά σου* begründet; die letzten Worte *ὅτι τὰ δικαιώμ. σ. ἐφαν.* begründen das unmittelbar vorhergehende Satzglied *ὅτι πάντα κτλ.* — *μόνος ὅσιος*) Die Variante *ἅγιος* stammt aus dem classischen Sprachgefühl, nach welchem das Prädicat *ὅσιος*, welches im N. T. nur noch 16, 5 von Gott gesagt wird, sich nur für fromme Menschen eignet Vgl. *Schol.* ad Eurip. Hecub. 788: *τὸ πρὸς θεοὺς ἐξ ἀνθρώπων γενόμενον δίκαιον ὅσιον καλοῦμεν.* — Während die Worte *ὅτι μόνος ὅσιος* die alleinige Heiligkeit Gottes einfach als den Grund hinstellen, weshalb Gottes Name von jedermann gefürchtet und gepriesen werden müsse, liegt die begründende Beziehung der folgenden Worte nicht so unmittelbar auf der Hand. Das Zwischentreten des ersten Satzgliedes *ὅτι μόν. ὅσ.* erleichtert eine gewisse Weite der innerlichen Verbindung, in dem Sinne, dass die Worte *ὅτι πάντα τὰ ἔθνη κτλ.*, welche die Summe der A. T. Weissagungen über die

Bekehrung der Heiden aussagen — und zwar in principieller Allgemeinheit, so dass es gar nicht in Frage kommt, dass factisch nur eine gewisse Zahl aus den Heiden sich bekehrt — die Meinung der Frage τίς οὐ μὴ φοβ. κτλ. begründen: Dich, der Du der König der Heiden bist, muss und wird gewiss jedermann fürchten, denn es werden ja alle Heiden Dich als ihren König anbeten. — ὅτι τὰ δικαιώματά σου ἐφανερώθησαν) Denn aus den Werken und Gerichten, welche die Gerechtigkeit Gottes vollbracht und in welchen er sich als der βασιλεὺς τῶν ἐθνῶν geoffenbart hat, werden die Heiden seinen preiswürdigen Namen erkennen (Exod. 9, 16. 14, 17 f. Ps. 126, 2. Mich. 7, 16 fll.). —

V. 5—8. Nach dem einleitenden Gesange (καὶ μετὰ ταῦτα. V. 5. S. z. V. 1) treten die 7 Engel, welche die 7 Plagen halten, aus dem himmlischen Tempel und empfangen sieben mit dem Zorne Gottes angefüllte Schalen. — ὁ ναὸς τῆς σκηνῆς τοῦ μαρτυρίου ἐν τ. οὐρ.) Vgl. 11, 19. Nicht das Allerheiligste (*Grot.* u. A.) ist mit dem ganzen Ausdrucke bezeichnet, sondern das eigentliche Tempelhaus (vgl. 11, 1) im Himmel, welches durch den genitiv. Zusatz τῆς σκ. τ. μαρτ. (vgl. über diese Bezeichnung Act. 7, 44. Exod. 29, 10. 11. LXX) als der zur Zeugnisshütte gehörige, d. h. dieselbe umschliessende ναός (*Ewald*) — nicht als in der σκην. τ. μαρτ. bestehend (*de Wette*) — genauer beschrieben wird. — Die himmlische δόξα der 7 Engel ist aus dem Schmuck derselben zu ersehen; ein Attribut, die goldenen Gürtel, haben sie sogar mit dem Herrn selbst gemein (vgl. 1, 13). Der erste Ausdruck ἐνδεδ. λίθον καθαρὸν λαμπρόν, in welchem das λίθον angesichts der diplomatischen Beglaubigung kaum für einen Schreibfehler (*Grot.*) gelten kann, ist keinenfalls so zu erklären, dass man Christum selbst, den Eckstein (1 Petr. 2, 6), oder varia virtutum ornamenta (*Andr.*, *Beda*) als die Bekleidung der Engel denkt; vielmehr giebt nur die Vergleichung von Ezech. 28, 13 (πᾶν λίθον χρηστὸν ἐνδέδεσαι) eine allenfalls genügende Auskunft, doch würde man etwa den Plur. erwarten, wie bei Ezech. πᾶν λίθ. steht. Die Vorstellung muss dann sein, dass jeder Engel ein mit einem reinen, glänzenden Edelsteine besetztes Gewand trägt. Die neuern Ausleger folgen alle der LA. λίνον, nach welcher die Engel im Priestergewande (*de Wette*) erscheinen. *Hengstb.* vergleicht 19, 8., wo aber der Ausdruck λίνον nicht steht. *Ew.* II weist treffend darauf hin, dass das καθαρόν die Vorstellung eines Gewandes zu fordern scheine. Aber das Gewicht der Zeugen, welche für die schwierigere und doch wohl nicht aus

Ezech. abzuleitende (*Volkm.*) LA. sprechen, ist zu gross. Auch der *Sin.* scheint durch seine Eigenthümlichkeiten zu verrathen, wie man das schwer verständliche *λίθον* zu beseitigen suchte (S. d. krit. Anmerk.). — Dass eins von den vier Wesen (4, 6) den Engeln die Zornschalen darreicht (vgl. 6, 1. 3. 5. 7), ist darum bedeutungsvoll, weil es sich um Plagen handelt, welche die gesammte irdische Creatur, deren Repräsentanten jene Wesen sind, handelt (*Hengstb.* Vgl. aber auch *Riehm*, l. c. p. 24). Wie sie 4, 7 in ihrem Lobgesange auf das Ende hinblickten, so kommt auch das Ende nicht ohne ihre Betheiligung (vgl. auch 19, 4). — *τοῦ ζῶντος εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων*) Die Hervorhebung der Ewigkeit hat dieselbe Beziehung wie schon 1, 8. — *Καὶ ἐγεμίσθη κτλ.*) V. 8. Der *Rauch,* mit welchem der himmlische Tempel angefüllt wird (vgl. Jes. 6, 4), ist nicht das Zeichen von der incomprehensibilitas judiciorum Dei (*C. a Lap.* u. A.), auch nicht geradezu von dem Zorne Gottes (*Andr.*, *Grot.*, *Heinr.*, *Hengstb.*, *Ebrard*), sondern, wie der Text selbst dadurch erklärt, dass der Rauch als von der Herrlichkeit und der Macht Gottes ausgehend (*ἐκ τ. δ. τ. θ. καὶ ἐκ τ. δυν. αὐτ.*) vorgestellt wird, ein Anzeichen von der im *ναός* wirklich gegenwärtigen Majestät des in seiner Macht alsbald sich offenbarenden Gottes. In dem Rauchdampfe thronet da die כְּבוֹד יה״ (Exod. 40, 34. LXX: *δόξα κυρίου*), welche jetzt, wie der Zusatz *κ. ἐκ τ. δυνάμεως αὐτ.* noch besonders hervorhebt, von der Seite ihrer Allmacht sich erweisen will. Es handelt sich allerdings um eine für die Gläubigen gnadenreiche Gerichtsoffenbarung über die Feinde; aber die textgemässe Deutung des Rauches wird doch verfehlt, wenn man denselben darum geradezu entweder für ein Zeichen des göttlichen Zorns oder auch der zum Besten der Frommen wirkenden Gnade Gottes hält (*Züllig, Hengstb.*). Richtig *Bengel* zu *καπν.:* Tegmen majestatis divinae (vgl. auch *de Wette*). — *καὶ οὐδεὶς ἐδύνατο εἰσελθεῖν κτλ.*) Die Schilderung ruht auf Vorbildern wie Exod. 40, 34. 1 Reg. 8, 10 f. (*de Wette, Hengstb.*). Falsch sind alle die allegorisirenden Ausdeutungen, welche auf der Voraussetzung beruhen, dass der himmlische *ναός* die Kirche auf Erden darstelle (*Beda:* Nemo potest ecclesiae membris incorporari, nisi qui mysteria fidei audiens discit a praedicatoribus. *Coccejus:* die päbstlichen Menschensatzungen hindern die Menge am Glauben. *Vitr.:* tempore plagarum — fore tantam gloriosae et gratiosae Dei praesentiae in ecclesia demonstrationem, quanta comparari potest cum symbolica illa div. praesentiae demonstratione

in tabernaculo sub oeconomia vetere). Ebenso falsch und ganz fremdartig *Grot.*: Nulla Deus alia edere voluit oracula praeter illa. Auch davon ist keine Rede, dass niemand in den Tempel gehen könne, um durch Gebet die drohenden Gerichte abzuwenden (*Ewald*, *Stern*). Die richtige Erklärung ergiebt sich aus den Worten ἄχρι τελεσθ. κτλ., welche auf Grund der allgemeinen Vorstellung von der Unnahbarkeit des in seiner persönlichen δόξα gegenwärtigen Gottes (vgl. Exod. 19, 21. Jes. 6, 5), zu verstehen geben, dass erst dann, wenn durch die volle Ausführung der von dem gerechten Gotte verhängten Plagen seinem heiligen Zorne genügt sein werde, der Zugang zu ihm wieder möglich sei. Bis dahin müsste die unmittelbare Gegenwart seiner Herrlichkeit und Macht (V 8a) alle Creatur verzehren (vgl. *Hengstb.*; ähnlich auch *Züllig*, *de Wette*). —

Kap. XVI.

V. 2. Statt ἐπὶ τ. γ. (*Elz.*, *Beng.*) lies εἰς τ. γ. nach A. B. C. (*Lachm.*, *Tisch.*; vgl. schon *Griesb.*). Nach denselben Zeugen u. *Sin.* lies dagegen ἐπὶ τ. ἀνθρ. (*Beng.*, *Lachm.*, *Tisch.*) statt εἰς τ. ἀ. (*Elz.*). — V. 3. ψυχὴ ζωῆς ἀπέθ., τὰ ἐν τ. θαλ.) So A. C. *Lachm.*, *Tisch.* Die *Rec.* ψυχ. ζῶσα ἀπέθ. ἐν τ. θαλ. (*Sin.*: ἐπὶ τῆς θ.) macht den Text leichter. — V. 5. ὅσιος) So A. B. C. *Lachm.*, *Tisch.* Die *Rec.* hat καὶ ὁ eingeschoben. *Sin.* hat den Art. ohne das καί. – V. 7. Des Interpretament ἄλλου ἐκ vor τοῦ θυσιαστ. (*Elz.*) ist nach entscheidenden Zeugen schon von *Beng.*, *Griesb.* verworfen. — V. 14. Das ἃ vor ἐκπορεύεται (*Elz.*, *Tisch.*) ist durch A. B. genügend geschützt. *Lachm.* hat es auf Grund der Vulg. gestrichen. *Sin.* pr. m. hat den Inf. (von *Ew.* II gebilligt); corrigirt ist: ἐκπορεύεται, ohne ἅ. — V. 17. Das ἀπὸ vor τοῦ ναοῦ (B. *Elz.*, *Tisch.*) ist dem ἐκ (A. *Beng.*, *Lachm.*) vorzuziehn, weil dies geschrieben zu sein scheint, um das ἐκ τοῦ ναοῦ im Unterschiede von dem ἀπὸ τοῦ θρόνου zu markiren. *Sin.* hat nur ἐκ τ. ναοῦ τοῦ θεοῦ. — V. 18. ἄνθρωπος ἐγένετο) So A. 38. *Lachm.*, *Tisch.* — *Elz.* (*Beng.*, *Griesb.*) mit B. Verss. interpretirend: οἱ ἄνθρωποι ἐγένοντο. —

Auf den Befehl einer aus dem himmlischen Tempel erschallenden Stimme giessen die sieben Engel ihre Schalen auf die Erde aus; doch wirken die dadurch verursachten Plagen nicht nur keine Busse bei den dem Thiere huldigenden Erdbewohnern, sondern haben vielmehr die Folge, dass dieselben zur offenen Lästerung Gottes, der diese Plagen sendet, gebracht werden (V. 9. 11. 21). Um so gewisser müssen diese Verstockten also dem jetzt unmittelbar bevorstehenden Endgerichte, auf welches denn auch V. 15 ausdrücklich hingewiesen wird, verfallen.

Alle sieben Schalen werden ohne Unterbrechung — denn eine solche liegt weder V. 5—7, noch V. 15 vor — nach einander ausgegossen. Dies und auch wohl der Umstand, dass die Siebenzahl der Schalen weder in eine Drei- und Vierzahl, wie die Briefe (vgl. S. 141), noch in eine Vier- und Dreizahl, wie die Siegel und die Posaunen (vgl. S. 251. 308 f. So an uns. St. *Beng.*, *Eichh.*, *Ewald*, *Züllig*), noch auch in eine Fünf- und Zweizahl (vgl. *de Wette*) zerlegt erscheint — denn es fehlt die bei den frühern Visionenreihen so deutlich hervortretende Scheidung, welche man hier in V. 5 fl., V. 9., V. 11 und V. 15 mit gleichem Rechte finden könnte, vielmehr aber an keiner dieser Stellen ausschliesslich suchen darf — entspricht der Eile (*Beng.*, *Züll.*, *Ew.* II u. A.), mit welcher jetzt das Ende selbst, vor welchem nur noch diese letzten Plagen (15, 1) liegen, hereinbricht. Dass die Schalen so unmittelbar vor das wirkliche Ende gehören, spricht sich auch darin aus, dass die aus denselben fliessenden Plagen nicht mehr auf den dritten Theil der Erde und ihrer Bewohner beschränkt sind — wie bei den Posaunenplagen der Fall war, welche aber selbst schon stärker, als die nur den vierten Theil treffenden Siegelplagen waren — sondern die Gesammtheit der dem Thiere huldigenden Erdbewohner (V. 2. 8 fll.) und das ganze Meer sammt allem Lebendigen darin befallen. Die speciellere Parallelisirung der Schalen mit den Posaunen, welche im Sinne der Recapitulationstheorie geschieht (vgl. Einl. S. 16 fll.), durchschneidet den so deutlich hervortretenden, immer rascher werdenden Fortschritt der gewaltig zur Katastrophe drängenden Entwickelung. Schon die erste Schale hat in ihrer Wirkung gar keine Analogie mit der ersten Posaune, so dass der Text von vorn herein gegen willkührliches Parallelisiren sich sträubt. Die Analogieen, welche zwischen Schale 2. 3 und Posaune 2. 3, Schale 6 und Posaune 6, Schale 7 und Siegel 6 sich finden, begründen jenen Recapitulations-Parallelismus durch-

aus nicht, weil theils die übrigen Nummern der Schalen, Posaunen (und Siegel) nicht zusammenstimmen, theils die scheinbar parallelen auch in einzelnen Momenten sich wesentlich von einander unterscheiden — vgl. z. B. Schale 6 mit Posaune 6 — theils endlich eine gewisse Wiederholung der einzelnen Plagemittel, die aber auch eine Steigerung derselben ist, nicht wohl vermeidlich war, da für eine dreimal wiederkehrende siebenfache Visionenreihe das Gebiet, aus welchem die prophetische Anschauung der Plagen erwachsen musste, nicht immer neue Gestalten darbieten konnte, und namentlich solche Plagen wiederholt erscheinen mussten, welche nach dem Vorbilde der egyptischen Plagen dem schauenden Geiste des Joh. sich darstellten. —

V. 1. *μεγάλης φωνῆς ἐκ τοῦ ναοῦ*) Nach 15, 8 kann diese aus dem himmlischen Tempel erschallende Stimme nur Gott selbst angehören (*Beng.*, *Züll.*, *Hengstb.*). Gesagt wird dies nicht, weil Joh. sich in aller Treue auf das beschränkt, was er und wie er es wirklich vernahm. — *τ. ἑπτὰ φιάλας τοῦ θυμοῦ τ. θ.*) Vgl. 15, 7. *Targum* Jes. 61, 22: phialas poculi irae meae (b. *Wetst.*). — *εἰς τὴν γῆν*) wie 8, 5. —

V. 2. Die *erste* Schale, auf die Erde ausgegossen (*εἰς τὴν γῆν* im Verhältniss zu V. 1, wie 8, 7 zu 8, 5), bringt ein böses Geschwür. — *ἕλκος κακὸν καὶ πονηρόν*) Vgl. Exod. 9, 10 f. Deut. 28, 35 (LXX: *ἕλκος πονηρόν*. So auch Hiob 2, 7). Das *πονηρόν* (*Suidas: ἐπίπονον*) bezeichnet neben dem *κακόν*, welches nur die übele Beschaffenheit ausdrückt, das Bösartige, Feindselige und Quälende des Geschwürs. Vgl. *meinen* Comment. zu 1 Joh. 3, 12. — *ἐπὶ τοὺς ἀνθρ. κτλ.*) Der Accus. nach *ἐπί* ergiebt sich (vgl. Luc. 1, 65. 3, 2. *de Wette*) aus der Vorstellung, dass die Plage zu den Menschen hingelangt (vgl. *Winer*, S. 362). — *τ. ἔχ. τὸ χάραγμα κτλ.*) Vgl. 13, 15 f. 14, 9 f. Von einer Pest, wie sie zu Nero's Zeit in Rom war (*Volkm.*), ist nicht die Rede.

V. 3. Die *zweite* Schale verwandelt das ganze Meer in Blut, wie eines Todten, so dass alles Lebendige in demselben stirbt. — *καὶ ἐγένετο αἷμα ὡς νεκροῦ*) Zu *ἐγένετο* ist kraft der Analogie von 8, 8. 11 *ἡ θάλασσα* als Subject zu denken (*Beng.* u. A. Gegen *de Wette:* es entstand Blut). Die Steigerung der gegenwärtigen Plage im Vergleiche mit 8, 8 liegt nicht nur darin, dass jetzt das *ganze* Meer in Blut verwandelt wird, und dass *alles* Lebendige darin stirbt, sondern auch darin, dass das Meer zu Blut

wie eines Todten wird, d. h. aber nicht eine grosse Blutlache wie von vielen Erschlagenen (*νεκροῦ = νεκρῶν. C. a Lap.*, *Eichh.*, *de Wette*, *Hengstb.* u. A.), sondern das Grauenvolle wird dadurch gemehrt, dass das Meer wie das geronnene, schon der Verwesung anheimfallende Blut eines Todten erscheint (*Beng.*, *Züll.* u. A.) — *ψυχὴ ζωῆς*) Sinnrichtig erklärt die Variante: *ψ. ζῶσα.* Vgl. 8, 9: *κτίσματα τὰ ἔχοντα ψυχάς.* Der Ausdruck stammt aus Gen. 1, 30: *ὃ ἔχει ἐν ἑαυτῷ ψυχὴν ζωῆς.* Vgl. über die genitivische Bestimmung *ζωῆς* *Winer*, S. 169 f. — Das *τὰ* vor *ἐν τ. θαλ.* (S d. krit. Anmerk.) zielt ad sensum auf die in dem collectivischen *πᾶσα ψυχ.* begriffenen einzelnen *κτίσματα* (vgl. 5, 13). —

V. 4—7. Die *dritte* Schale verwandelt alle übrigen Gewässer in Blut. Der Wasserengel und der himmlische Altar preisen die Gerechtigkeit der Gerichte Gottes. — *καὶ ἐγένετο αἷμα*) *und es ward,* d. h. es entstand *Blut.* Allerdings ist nach der Form der Ausdrucksweise nicht gesagt, dass die Gewässer Blut geworden seien; es steht nicht *ἐγένοντο.* Aber die Analogie mit 8, 11 (vgl. auch V. 3) giebt die Vorstellung an die Hand, dass das Blut eben in den Gewässern ward, in welche die Schale ausgegossen war (gegen *de Wette*). — Indem so die Gewässer von der Plage betroffen werden, erkennt zunächst gerade der Engel, welcher den Gewässern vorsteht, die Gerechtigkeit dieser göttlichen Zornerweisung lobpreisend an. — *τοῦ ἀγγέλου τῶν ὑδάτων*) Falsch *Grot.:* quia in aquas immisit phialam. Gemeint ist ein bestimmter Engel, welcher über das Gewässer, als sein besonderes Gebiet, gesetzt ist (*Andr.*, *C. a Lap.*, *Ewald*, *Züll.*, *de Wette*, *Hengstb.*). Analog ist nicht sowohl die Vorstellung 7, 1 und 14, 18 — denn von Wind- und Feuerengeln (*de Wette*) ist dort nicht in gleichem Sinne die Rede — als vielmehr die Idee der vier Wesen, welche 4, 6 fll. als Repräsentanten der irdischen Geschöpfe erscheinen (vgl. auch 8, 2., wo sieben Engel von einer besondern Stellung erwähnt werden). Ganz ähnlich *) ist die Danielische Vorstellung von Engelfürsten, welche

---

*) *Hengstb.* vergleicht Joh. 5, 4., obwohl er die Wasser an uns. St., wie 8, 10 als eine allegorische Bezeichnung des Wohlstandes auffasst — obwohl ferner die Stelle Joh. 5, 4 unächt ist und dort nicht einmal von einem dem Gewässer überhaupt vorgesetzten, sondern nur von irgendeinem zu einem bestimmten Dienste an einem einzelnen Teiche gesandten Engel geredet wird — dennoch sollen wir hier „ein zartes und inniges Band“ zwischen Apok. und Evang. haben. —

einzelnen Völkern zugehören (Dan. 10, 13. 21. 12, 1). Vgl. auch *Schoettgen*, Hor. hebr. zu uns. St. und *Eisenmenger*, Entd. Judenth. II, 377 fll., wo eine Menge rabbinischer Aussprüche über Erd-, Meer-, Feuer- und andere Engel und deren besondere Namen zusammengestellt sind. In *Bava bathra* f. 72. 2 (*Schoettg.*) heisst der Fürst des Meeres רהב, nach Hiob 26, 12; in einem andern Buche (*Eisenmeng*. S. 379) heisst er Michael, und sieben geringere Engel stehen noch unter ihm. — ὅσιος) Vgl. 15, 4. Da die solenne Formel ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν — das καὶ ὁ ἐρχόμενος fehlt hier wie 11, 17., weil das Kommen zum Gerichte schon im Vollzuge ist — eine unmittelbare Verbindung mit ὅσιος nicht duldet (gegen *de Wette:* der Du heilig bist und warest), und da vor ὅσιος weder ein ὁ, noch καὶ, noch καὶ ὁ gelesen werden darf (S. d. krit. Anmerk.), mithin die Uebersetzung von *Hengstb.* (der Fromme) falsch ist, so kann man nur, im Sinne *Luther's*, welcher aber ein *und* einschiebt, das ὅσιος für eine asyndetisch neben δίκαιος gestellte und zu εἶ gehörige Prädicatbestimmung halten: *Gerecht bist Du, der da ist und der da war, heilig* (bist Du), weil Du solche Gerichte verhängt hast: ὅτι ταῦτα ἔκρ. Das ταῦτα bezieht sich auf V. 4, nicht auch auf V. 3; denn es handelt sich (V. 6) um trinkbares Wasser, welches in Blut verwandelt ist, so dass nun die Erdbewohner, welche der Heiligen und Propheten Blut vergossen haben (vgl. 13, 7. 10. 6, 10. 11, 7. 17, 6. 19, 2) Blut trinken müssen (πεῖν. Ueber diese Form s. *Winer*, S. 81). Die Schlussworte der Engelrede ἄξιοί εἰσιν, deren Kraft durch die Verbindungslosigkeit derselben noch gehoben wird, markiren ausdrücklich, dass die Feinde dies Gericht verdient haben. — Auf die Lobpreisung des Engels folgt noch V. 7 eine andere von Seiten des Altars, welche, jener ersten respondirend und dieselbe bestätigend (Ναί κτλ.), die weitere Beziehung auf die Gerichte Gottes überhaupt nimmt und so die ganze Lobpreisung von V. 5 an zum Abschlusse bringt (vgl. 5, 8. 11. 13. 14). — τοῦ θυσιαστηρίου λέγοντος) Der textmässigen Vorstellung, dass die lobpreisenden Worte von dem Altare selbst ausgehen, hat man auszuweichen gesucht durch Einschiebung von ἄλλου (sc. ἀγγέλου) ἐκ vor θυσ. (*Luther*, *Züll.* u. A.) oder durch Allegorisiren (*Beda:* interior affectus sanctorum vel angelorum vel hominum, qui docendo populis praesunt. *Andr.:* τὰς ἀγγελικὰς δυνάμεις, ὡς ἀναγωγικὰς τῶν ἡμετέρων προσευχῶν) oder durch Ergänzung einer Persönlichkeit (*Grot.:* nempe angelum, qui spiritus martyrum custodit. Vgl. 6, 10. *Ewald:* vocem progressam

a coelicola arae divinae adstanti. Vgl. auch *Züll.*, *Ebrard* u. A.). Aber mit Recht erkennt *de Wette* (vgl. auch *Beng.* und *Hengstb.*, welcher jedoch unklar zugleich von einem Engel des Altars redet) die sinnvolle Personification des Altars selbst an. Einigermassen vorbereitet ist diese schon durch 9, 13; die Idee aber, welche sich darin verkörpert, ist aus 6, 10 fl. 8, 3. 9, 13. 14, 18 zu erkennen: von derselben Stätte aus, von welcher die Gebete um Rache erschollen und schon einzelne Zornerweisungen Gottes ausgegangen sind, wird nun die Gerechtigkeit aller Gerichte Gottes, durch welche das Verlangen der Heiligen völlig gestillt wird, gepriesen. —

V. 8. 9. Die *vierte* Schale, auf die Sonne ausgegossen, bringt (vgl. dagegen 8, 12) einen ungeheuren Sonnenbrand. Die Menschen werden aber durch alle diese Plagen nicht zur Busse, sondern zur Lästerung Gottes gebracht. — *ἐδόθη αὐτῷ*) nämlich der Sonne (*de Wette*, *Bleek*) nicht dem Engel (*Beng.*, *Hengstb.*, *Ew.* II); die Meinung ist, dass durch das Ausgiessen der Schale auf die Sonne diese in ähnlicher Weise zu einem Plagemittel gemacht werde, wie V. 3 das Meer, V. 4 die übrigen Gewässer. Die Sonne empfängt die ihrer Natur angemessene *ἐξουσία* zu dieser besondern Plage; vgl. das *ἐδόθη* 6, 4. 8. 7, 2. 9, 3. 5. Mit der falschen Beziehung des *ἐδ. αὐτῷ* hängt es zusammen, dass — abgesehen von *Hengstb.*, welcher sowohl die Sonne, als auch das Feuer allegorisch verstehen will — *Bengel* das *ἐν πυρί* auf noch anderes Feuer bezieht, als das von der glühenden Sonne ausgehende. — *καῦμα μέγα*) Ueber den Accus. neben *ἐκαυματίσθησαν* vgl. *Winer*, S. 204. — *καὶ ἐβλασφήμησαν κτλ.*) Gerade weil die Menschen inne werden, dass die Plagen von Gott kommen, vor welchem sie doch sich nicht beugen wollen (9, 20; vgl. 11, 13), werden sie immer mehr verhärtet. —

V. 10. 11. Die *fünfte* Schale, auf den Thron des Thiers ausgegossen, bringt eine Verfinsterung über das ganze Reich desselben. Auch diese Steigerung der Leiden wirkt bei den unbussfertigen Erdbewohnern, dass sie Gott lästern. — *ἐπὶ τὸν θρόνον τοῦ θηρίου*) Es ist der in bestimmter Wirklichkeit angeschaute Thron des Thiers 13, 2., der reale Mittelpunct seiner gesammten *βασιλεία*, gemeint; falsch sind alle (auch gegen die Analogie von V. 2. 3. 4. 8 verstossenden) Deutungen, welche die concrete Anschaulichkeit der Vorstellung beseitigen (gegen *C. a Lap.*: super regnum et subditos Antichristi, u. A.). — *καὶ ἐγένετο ἡ βασιλεία αὐτοῦ ἐσκοτωμένη*) Vgl. Exod. 10, 21 fl. Ps. 105,

28. Auch in dem besondern Umstande ist die Plage der egyptischen ähnlich, dass nicht durch eine Beschädigung der Sonne (vgl. V. 8 f.), sondern durch eine unmittelbare Wunderwirkung diese Finsterniss hervorgebracht wird (*de Wette*). Bei dem Ausdrucke ἐσκοτωμ. ist an eine äusserliche Verfinsterung zu denken, so dass die Plage denen der vorhergehenden Schalen homogen ist. Die falsche Deutung des ἐσκοτ. bei *Grot.* (Romana dominatio multum amisit splendoris pristini), *Calov, Vitr.*, *Hengstb.* u. A. hängt mit der allegorischen Auffassung des Ganzen (vgl. zu V. 21) zusammen. Für das richtige Verständniss des ἐσκοτωμ. ergiebt sich von selbst, dass ἡ βασιλεία αὐτ. nicht das Herrscherthum (*Hengstb.* Vgl. *Grot.*), sondern nur das nach seinem örtlichen Umfange angeschaute Reich des Thiers bezeichnen kann. — καὶ ἐμασῶντο τὰς γλώσσας κτλ.) *sie zerbissen sich ihre Zungen.* Treffend *Andr.*: ἡ δὲ τῶν γλωσσῶν μάσησις τὴν ὑπερβολὴν τῆς ὀδύνης δηλοῖ. Der Text selbst giebt die Erklärung: ἐκ τοῦ πόνου (Vgl. zu dem ἐκ V. 11. 21. *Winer*, S. 329). Die Finsterniss verursacht kraft ihrer Plagenatur eine eigenthümliche Pein. Dieser besondere πόνος ist aber nach V. 11 mit den von den vorhergehenden Schalen gebrachten Plagen (τῶν πόνων αὐτ.), unter denen die erste noch ausdrücklich hervorgehoben wird (καὶ ἐκ τῶν ἑλκῶν αὐτ.), in Verbindung zu denken. Die grauenvolle Finsterniss macht die übrigen Leiden — welche *Hengstb.* mit der Finsterniss, die er ja bildlich versteht, identificirt — noch drückender und trostloser; denn auch darum sind die letzten Plagen (15, 1) im Vergleich mit den Siegel- und Posaunenplagen so furchtbar gesteigert, weil jene Plagen eine nach der andern vorübergehend kamen, diese Schalenplagen aber so eintreten, dass die eine mit der andern sich verbindet. Während der fünften Schalenplage dauert jedenfalls die erste, und ohne Zweifel auch die zweite und dritte, noch fort. Die vierte (V. 8) ist natürlicherweise mit der fünften nicht zusammenzudenken; dagegen wird unter der vierten ausdrücklich auf alle vorhergehenden zurückgewiesen (V. 9: τὰς πληγ. ταύτ.). — τὸν θεὸν τοῦ οὐρανοῦ) Vgl. 11, 13. Die Bezeichnung hat hier eine gleiche Beziehung wie V. 9 das τοῦ ἔχ. ἐξουσ. κτλ. — μετεν. ἐκ τ. ἔργ. αὐτ.) Vgl. 9, 20 f. —

V. 12—16. Die *sechste* Schale wird auf den Euphrat gegossen und bewirkt die Austrocknung desselben, damit die Könige von Osten hindurchgehen können. Drei unsaubere Geister, welche in der Gestalt von Fröschen aus den Mäulern des Drachen und der beiden dem Drachen dienen-

den Thiere hervorkommen, versammeln die Erdbewohner bei Harmagedon. — *τὸν ποταμὸν τὸν μέγαν τὸν Εὐφράτην*) Im Sinne von 9, 14 ist auf schematische Weise der Ausgangspunct für die von Osten her kommenden Könige, welchen Gott selbst durch die Austrocknung des Euphrat den Weg bahnen lässt, angedeutet. Die richtige Würdigung dieses Moments ergiebt sich aber nur im Zusammenhange mit der richtigen Auffassung der *von Sonnenaufgang* kommenden *Könige*. Es kommt überhaupt darauf an, alle einzelnen Züge der Darstellung V. 12—16, insbesondere auch die bedeutungsvolle Ortsangabe V. 16, so zu verstehen, dass das gegenwärtige Schalengesicht der wesentlichen Bedeutung der übrigen Schalen entspreche. Demnach kann im Ganzen nichts Anderes dargestellt sein, als eine die Erdbewohner betreffende Gerichtsoffenbarung, nach Analogie der übrigen aus den Schalen hervorgehenden Plagen. Nahe liegt es nun, unter Vergleichung von 9, 14 fll., die östlichen Könige selbst für die Vollstrecker der Plage zu halten. So *Ewald*, welcher an parthische Bundesgenossen denkt, mit welchen der wiederkehrende Nero (vgl. 13, 3) wider Rom ziehen werde (Neronem sustentaturi — Antichristum comitantes ad urbem destruendam accedunt. Vgl. auch *Eichh.*, *Heinr.*, *Volkm.* Auch *Ebrard* gehört insofern hieher, als er die östlichen Könige mit den vier Engeln 9, 15 identificirt, und den Kriegszug derselben zunächst wenigstens gegen Babel, danach freilich auch gegen die Gläubigen, gerichtet denkt). Allein die östlichen Könige gehören vielmehr zu den *βασιλεῖς τῆς οἰκουμένης ὅλης* V. 14 und erscheinen als Anführer der Bewohner der ganzen Erde, mithin als Werkzeuge des Drachen und des Thiers (vgl. V. 13), welche nicht wider Babel, sondern vielmehr wider die Gläubigen zum Kriege (vgl. 12, 17. 13, 7. 17, 12 f. 19, 19) heranziehen. Die östlichen Könige sind identisch mit den zehn Königen 17, 12 f., welche dem Thiere ihre Macht leihen (*de Wette*). Ganz ähnlich wie 11, 7 das Thier aus dem Abgrunde, welches doch erst von Kap. 13 an bestimmt in die Entwickelung eingreift, proleptischer Weise erwähnt war, so wird hier von bestimmten Königen geredet (*τῶν βασ. τῶν ἀπὸ ἀν. κτλ.*), deren genaueres Verhältniss zu dem Thiere (vgl. V. 13) erst aus 17, 12 f. erhellt, deren Schicksal aber auch an uns. St. (V. 16) nur erst angedeutet, nicht ausdrücklich bis zum wirklichen Ende hin (vgl. 19, 19) dargestellt wird. Denn nicht darin, dass jene Könige kommen, liegt die Plage der sechsten Schale — dies ist vielmehr ein Erweis von dem scheinbar siegreichen Trotze

der Weltmacht — sondern darin, dass sie nach Harmagedon versammelt werden, d. h. nach einem Orte, wo sie mit ihrer trotzigen Macht vernichtet werden sollen (S. zu V. 16). Dies hat schon *Beng.* (vgl. *de Wette, Hengstb.*) richtig erkannt, indem er — wenn er auch sehr verkehrt an Türkeneinfälle denkt — treffend sagt: „Diese Könige sind es selbst, die in die Plage blindlings hineinlaufen.“ — Während V. 12 das Kommen der Könige so dargestellt war, dass dabei die Absicht des jene Feinde zum verderbenden Gerichte leitenden Gottes markirt wurde (vgl. Mich. 4, 12 f.), so wird nun V. 13 f. von der andern Seite hervorgehoben, wie jene östlichen und überhaupt alle Könige der Erde von dem Drachen zum Kampfe wider die Gläubigen versammelt werden. Unmittelbar aus dem Maule des Drachen selbst (ἐκ τ. στόμ. Vgl. 9, 17. 11, 5. Falsch *C. a Lap.* u. A.: auf Befehl) und, mittelbar von dem Drachen gesandt, aus den Mäulern der beiden von demselben zum Kampfe gegen die Gläubigen zugerüsteten Thiere (13, 1. 11) kommen drei unsaubere Geister hervor, deren der Drache sich bedient, um die Könige der Erde zusammenzubringen. — ἀκάθαρτα) Auch dieses solenne Attribut (Matth. 10, 1. Marc. 1, 26) bezeichnet das dämoniche Wesen dieser Geister (V. 14: πνεύμ. δαιμονίων. Vgl. 18, 2). — ὡς βάτραχοι) Dieser Zusatz ist nicht auf das blosse ἀκάθαρτα zu beziehen (*Hengstb.*), sondern bezeichnet, im Sinne der Variante ὅμοια βατράχοις, die Gestalt, in welcher jene Geister erscheinen. Möglich ist, dass gerade diese Form der Veranschaulichung auf einer Erinnerung an Exod. 8, 1 fll. beruht (*Ew.* II), obwohl die Froschgestalt der Geister auf eine eigentliche Plagenatur derselben durchaus nicht hindeutet, da die Geister nur als solche zu denken sind, welche im Sinne des Drachen und der beiden Thiere durch täuschende Ueberredung die Könige zur dem Zuge nach Harmagedon bewegen. Was oder wer aber unter diesen drei Geistern zu verstehen sei, ist eine Frage, welche hier aus demselben Missverständniss folgt, welches z. B. auch bei 9, 14 fll. eine vermeintliche Erfüllung der Weissagung im Gebiete der kirchen- oder welthistorischen Facta suchen liess. Auf die falsche Frage ergeben sich nothwendigerweise die willkührliehsten Antworten. Die drei Geister sind nach *Grot.*: exstispicium, auspicium et libri Sibyllini, quibus fidebat Maxentius — denn V. 12—16 zielt nach *Grot.*, *Hammond* u. A. auf die Niederlage des Maxentius durch Constantin; nach *Vitr.*, welcher die Austrocknung des Euphrat darauf bezog, dass das von seinen Königen ausgesogene Frankreich dem Pabste kein Geld

mehr senden könne, sind unter den Geistern die Jesuiten zu verstehen, nach *Calov:* die Jesuiten, Capuziner und Calvinisten, nach Andern (vgl. *Wolf*): die Jesuiten, Macchiavellisten und Spinozisten. Auch *Luther* stellte gelegentlich Männer wie Eck und Emser, „die viel gäcken gegen das Evangelium, und schaffen doch nichts," unter dem Bilde der apokalypt. Frösche vor. Aber für die Anschauung des Sehers haben die drei Geister dieselbe Realität, wie der Drache und dessen beide Thiere, aus deren Mäulern die Geister wirklich hervorkommen (vgl. ausser 9, 17 f. noch 9, 1—11). — *εἰσὶ γὰρ πνεύματα δαιμονίων ποιοῦντα σημεῖα*) Die Parenthese, welche die unreinen Geister ausdrücklich als Geister von Dämonen bezeichnet, erläutert die Wirksamkeit derselben durch die Erinnerung, dass es Dämonengeister gebe, welche Wunderzeichen thun können. Aehnlicherweise nämlich wie die Erdbewohner durch den Pseudopropheten nicht ohne Wunderwirkungen desselben zur Anbetung des Thiers gebracht werden (13, 12 f.), so gebrauchen auch diese drei Geister ihre Wunderzeichen als ein Hülfsmittel, indem sie die Könige der Erde zusammenbringen wollen. — *ἃ ἐκπορεύεται ἐπὶ τ. βασιλ. τῆς οἰκουμ. ὅλης, συναγαγεῖν αὐτοὺς κτλ.*) Indem die vor die Parenthese zurückgreifenden Worte *ἃ ἐκπορ.* den Satz *κ. εἶδον ἐκ τ. στομ. κτλ.* relativisch weiterführen, ersetzen sie auf diese Weise das V. 13 nicht geschriebene Partic. *ἐκπορευόμενα.* — *ἐπὶ τοὺς βασιλ.*) Vgl. 14, 6. Matth. 3, 7. *Winer*, S. 362. Die Könige der ganzen Erde, die Herrscher aller das Thier anbetenden Erdbewohner (14, 6. 11. 13, 3 f. 12), sind es, auf welche hier die Geister ihre Richtung nehmen. Sie machen sich an die Könige, *um sie zusammenzubringen* (*συναγαγεῖν.* Infin., wie 12, 17) *zum Kampfe jenes grossen Tages des allmächtigen Gottes.* Diesen Tag in seiner eschatologischen Bestimmtheit, d. h. (vgl. V. 15) als den zukünftigen Tag des Endgerichts (Matth. 7, 22. Luc. 17, 24. 31. Hebr. 10, 25. Jud. 6. Vgl. Ir. 1, 15. 2, 1), zu verstehen (so *Beng.*, *de Wette;* vgl. auch *Ew.* I, welcher aber, wie *Eichh.*, in der Sache nur an die Zerstörung Roms denkt), ist man häufig dadurch gehindert (vgl. *Beda:* die *ἡμέρα* sei totum tempus a Domini passione; *Hengstb.:* der Tag Gottes habe einen zusammenfassenden Charakter, alle Phasen der Gerichte Gottes über die gottfeindliche Bosheit seien in ihm zu einem Bilde vereinigt), dass man das Verhältniss der sechsten (und siebten) Schale zu dem wirklichen Ende nicht richtig würdigte. Wie nämlich schon V. 12 durch die Erwähnung der bestimmten Könige in die

Entwickelung der eigentlichen Endkatastrophe hinübergegriffen wurde, so weist auch V. 14 durch die Beziehung auf den von allen Weltkönigen zusammen am Tage des Endgerichts zu unternehmenden Kampf wider die Heiligen auf ein Moment hin, welches erst in der Endzeit von 19, 19 wirklich eintreten wird (vgl. auch *Ew.* II und *Volkm.*). Aber gerade dies entspricht dem Charakter der vorletzten unter den „letzten" Plagen (15, 1), dass hier dämonische Geister auftreten, welche jene Könige sammt ihren das Thier anbetenden Völkerheeren zu jenem am wirklichen Ende auszuführenden Angriffe vereinigen, welcher alsdann an jenem grossen Tage durch das Gericht des allmächtigen Gottes (*τ. θεοῦ τ. παντ.* Vgl. 1, 8. 11, 17. 16, 7) zum völligen Verderben der Feinde ausschlagen wird (vgl. V. 16). Indem aber so aus dem Gebiete der Schale auf das wirkliche Ende hingewiesen wird, tritt auch hier wieder die kunstreiche Anlage der Apok. hervor, die es mit sich bringt, dass je näher das eigentliche Endgericht selbst mit seinen verschiedenen Acten tritt, desto bestimmter der Zusammenhang zwischen jenem und den mancherlei Vorbereitungen erscheint, welche in verschiedenen, aber in einander greifenden Visionenreihen zur Anschauung gekommen sind. — Auch darin spricht sich das Gefühl von dem jetzt so nahe bevorstehenden Gerichtstage aus, dass durch die bestimmte Hinweisung auf denselben V. 14 die so nachdrückliche Paraklese, welche V. 15 eingeschoben ist, veranlasst wird (vgl. 13, 9 f. 14, 12 f.). — *Ἰδού, ἔρχομαι κτλ.*) Der Prophet redet sofort als im Namen des Herrn selbst (vgl. 22, 7. 12. 20. *de Wette*). Formell unrichtig sagt *Hengstb.*, dass wirklich Christus selbst rede. — *ὡς κλέπτης*) Vgl. 3, 3. Jeden Tag, jede Stunde kann also der Herr kommen und so jener grosse Tag Gottes anbrechen. Hierauf gründet sich die ohne ausdrückliche Verbindung nachfolgende Vermahnung, welche zunächst durch die Vorhaltung des seligen Lohnes (vgl. 14, 3. 19, 9. 22, 7. 14) zur Wachsamkeit (3, 2 f.) und zur treuen Bewahrung der den Gläubigen eigenen Kleider (vgl. 3, 18. 7, 14) reizt, dann aber auch von der andern Seite die dem Treulosen drohende Schande und Strafe nicht verschweigt (vgl. 3, 18; auch 7, 9. 14). — Nach der paränetischen Zwischenrede folgt V. 16 der zu V. 14 gehörende Abschluss: *καὶ συνήγαγεν αὐτούς*) Als Subj. kann man weder den sechsten Schalenengel (*Beng.*), noch Gott (*Hengstb.*, *Ebrard*), noch den Drachen (V. 13. *Ew.* II. *Volkm.*: das Thier), sondern nur jene *πνεύματα τρία ἀκαθ.* V. 13 denken (*Ewald*, *Bleek*, *de Wette*), weil

das *συνήγαγεν* mit dem gleichen Ausdrucke das bezeichnet, was V. 14 als Absicht jener Geister genannt war (ἃ ἐκπορ. *συναγαγεῖν*. Beachte da auch den Sing. *ἐκπορεύεται* neben dem ἅ). — Die eigentliche Pointe des Ganzen (V. 12—16) liegt in der significanten Benennung des Versammlungsortes für die antichristlichen Könige der Welt: auf Hebräisch heisst der Ort *Ἁρμαγεδών*. Der Name ist entweder etymologisch, d. h. aus der Bedeutung der in demselben enthaltenen hebräischen Wörter, oder historisch, d. h. so zu erklären, dass der hebräische Eigenname durch seine Beziehung auf irgend eine Thatsache der A. T. Geschichte für den gegenwärtigen Fall, welcher eben deshalb nach jenem Harmagedon verlegt ist, charakteristisch erscheint. Jene etymologische Erklärung ist von manchen Aeltern ohne richtige Begründung in sprachlicher Hinsicht versucht *). Am erträglichsten ist die Deutung von *Drusius*, welcher die Wörter חרמה excidium und גדהון exercitus versteht, so dass der ganze Name bedeute: internecio exercitus eorum. Dies ist in sprachlicher und sachlicher Hinsicht richtiger, als wenn *Rinck* eine Composition von אַרְמוֹן (soll bedeuten: Burg) und גָּדֵר (Festung) statuirt und so das Capitol bezeichnet findet, ähnlich wie *Grot.*, der übrigens in der etymologischen Erklärung der Spur von *Drusius* folgt, den Mons janiculus herausbrachte. Allein wenn Joh. die dunkle Wortbedeutung des Namens Harm. im Sinne gehabt hätte, so würde er schwerlich die griechische Erklärung seinen kleinasiatischen Lesern vorenthalten haben (vgl. 9, 11. *Beng.*, *Hengstb.*); darum sind wir vielmehr an die historische Deutung aus einem significanten Vorbilde gewiesen. Diese ist von *Tichon.*, *Ribera*, *Coccejus*, *Vitr.*, *Beng.*, *Eichh.*, *Ewald*, *Züllig*, *Hofm.*, *Hengstb.*, *Ebrard*, *Bleek*, *Volkm.* (vgl. auch *de Wette*, der aber schwankt) u. A. in verschiedenem Sinne, mitunter in Verbindung mit jener etymologischen Deutung (*Vitr.*, *Eichh.*, *Züllig*), versucht. Den Ort, bei welchem zur Zeit der Richter die kanaanitischen Könige von den Israeliten geschlagen wurden (Jud.

---

*) Nach *Beda* soll *Ἁρμαγ.* sein urbs sancta, i. e. ecclesia. Er vergleicht dann 20, 9 Doch hält er auch die Deutungen Consurrectio in priora, mons globosus, so dass ein locus impiorum bezeichnet sei, für möglich. *Andr.* deutet: *διακοπή*. Es sei die Ausrottung (*ἐκκόπτεσθαι* der Feinde angezeigt. *C. a Lap.* erklärt: dolus congregationis - quia Deus quasi per dolum hos reges cum Antichristo adunabit, ut omnes uno die perdat. Mehr dgl. in den Crit. sacr. —

5, 19) und wo der König Josia von den Egyptern besiegt wurde (2 Reg. 23, 29 f. 2 Chron. 35, 22. Vgl. Sach. 12, 11), nennen die LXX *Μαγεδώ* (*Μαγεδδώ*). Die Anspielung auf eins der beiden Ereignisse würde gar keinem Zweifel unterliegen, wenn nicht Joh. die von ihm gemeinte Localität *Ἁρμαγεδών* (הַר מְגִדּוֹ), d. h. *Berg*-Megiddo genannt hätte, während die genauern Bestimmungen im A. T. entweder *ἐν τῷ πεδίῳ Μαγ.* (2 Chron. l. c.) oder *ἐπὶ ὕδατι Μαγ.* (Jud. l. c.) lauten. Allein dieser Nebenumstand, welcher auch eine wenigstens wahrscheinliche Erklärung zulässt (S. u.), darf uns an der Hauptbeziehung des Namens auf das A. T. Megiddo nicht irre machen. Aber nicht die Niederlage des Gottesvolkes und seines Königs Josias kann das Vorbild für uns. St. sein *), da es sich hier ja um eine Niederlage der antichristlichen Feinde handelt (gegen *Ewald*, *Hengstb.*; auch gegen *Hofm.* Schriftbew. II, 2. S. 639, welcher die Wendung einträgt, dass es im Anfange des Krieges den Heiligen gehen werde wie den Israeliten bei Megiddo, dass aber endlich die Feinde im Thale Josaphat gekeltert werden würden), sondern nur der, wie Jud. 5, 19 f. gesagt wird, mit wunderbarer Hülfe Gottes bei Megiddo über die *βασιλεῖς Χαναάν* erfochtene Sieg Israels (*Beng.*, *Ebrard*). Indem also der Ort, wo die antichristlichen Könige zum Kampfe wider Christum und seine Gemeine zuhauf kommen, mit jenem Namen bezeichnet wird, ist angedeutet, dass es diesen antichristlichen Königen gehen werde, wie es vormals den Kanaanitern bei Megiddo ergangen ist. Diesem Gedanken scheint auch die Benennung *Berg*-Megiddo entsprechen zu sollen. Denn weil es sich nicht um eine wirkliche, sondern um eine ideale Ortsangabe handelt, so kann in der Bezeichnung *Berg*-Meg. eine Hindeutung auf die Unantastbarkeit und den Sieg der Gottesgemeine liegen (vgl. Ps. 121, 1. 125, 2). Diese ideale Art der Ortsbezeichnung verwehrt aber die Erklärungen, dass Harm. Rom sei (*Ewald*) oder das Gebirge Juda, wo die Feinde sich sammeln sollen, bis sie im Thale Josaphat vernichtet werde (*Züllig*). Gar keinen Halt im Texte hat die

*) Mit Unrecht sagt man (*Hengstb.*, *Hofm.* u. A.), die Beziehung auf die Niederlage des Josias werde durch den Vorgang von Sach. 12, 11 um so wahrscheinlicher; denn einmal ist der Inhalt von Sach. l. c. ein von uns. St. völlig verschiedener, sodann ist auch zu beachten, dass die LXX, von denen Joh. keinenfalls unabhängig ist, den Namen *Μαγεδώ* dort gar nicht haben. Sie erklären: *ἐν πεδίῳ ἐκκοπτομένου*. Damit stimmt merkwürdig die oben angeführte Deutung des Griechen *Andreas*.

Ansicht von *Ew.* II, dass, weil der Zahlwerth von ארמגדון dem von רומה הגדוצה gleich sei (nämlich 304), durch geheimnissvolle Kunst „Rom die Grosse" bestimmt bezeichnet sei. Von der *Zahl* eines Namens (vgl. 13, 18) ist ja an uns. St. durchaus nicht die Rede. Schon *Bleek* hat sich gegen *Ew.* erklärt. —

V. 17—21. Die *siebte* Schale, auf die Luft gegossen, bringt, nachdem eine vom Throne Gottes selbst ausgehende Stimme, das Ende ausgerufen hat, unerhörte Plagen über die Hauptstadt des Thiers und das ganze Weltreich. Dennoch bleiben die Menschen bei ihren Gotteslästerungen. — *ἐπὶ τὸν ἀέρα*) Vgl. V. 8. — *φωνὴ μεγ. ἀπὸ τοῦ ναοῦ*) Schon hiernach ist die Stimme Gottes selbst, wie V. 1, zu verstehen; die weitere Bestimmung *ἀπὸ τοῦ θρόνου* zeigt das noch gewisser an. Wie der Befehl, die Schalen auszugiessen, von Gott selbst ertheilt wurde, so kommt auch der in *ein* Wort gefasste Schlussruf aus Gottes eignem Munde: *Γέγονεν.* Auch dies *γέγονεν*, factum est (*Vulg.*), hat seine Beziehung auf V. 1: jetzt ist geschehen, was dort befohlen wurde (Luc. 14, 22. *Beng.*, *de Wette, Hengstb.*); vgl. 21, 6., wo sich gleichfalls eine gewisse Subjectsvorstellung aus dem Zusammenhange ergiebt. So liegt die Erklärung von *Eichh.*, *Ewald* (actum est, i. e. finis exitiumque Romae certum adest) fern, während die Deutung von *Grot.* (Fuit Roma. Vgl. auch *Vitr.*), welche an das Virgilische Fuimus Troes erinnert, ungehörig ist. — *καὶ ἐγένοντο ἀστραπαὶ κτλ.*) Dieselben, nur bis auf das Aeusserste gesteigerten Zeichen, welche auch 11, 19 den unmittelbar bevorstehenden Eintritt des wirklichen Endes signalisirten; doch ist das Missverständniss, als wenn in V. 18—21 jenes Ende selbst dargestellt wäre, durch den Text selbst abgewiesen, weil es sich noch um eine besondere Schalenplage handelt, welche, gleich den vorhergehenden, ihre auf das wirkliche Endgericht nur vorbereitende Bedeutung auch V. 21 (*κ. ἐβλασφ. κτλ.*) ausdrücklich zu erkennen giebt. — *κ. ἐγέν. ἡ πόλις ἡ μεγάλη εἰς τρία μέρη κτλ.*) Aus dem Zusammenhange von Kap. 13 an wie aus dem Contexte Kap. 16 folgt unzweifelhaft, dass *die grosse Stadt*, welche in drei Theile zerrissen wird, mit der *grossen Babel* (vgl. 14, 8) identisch, d. h. die Hauptstadt des Weltreichs ist, welches Kap. 13 in der Gestalt des Thiers aus dem Meere erschien (vgl. auch Kap. 17). Neben der in drei Theile zerspaltenen grossen Stadt — die *Drei*zahl (vgl. 8, 7. 8. 11. 18) hat vielleicht eine besondere Beziehung zu den drei Erzfeinden V. 13 (*Ebrard*)

— werden deshalb auch die übrigen *Städte der Heiden*, welche hinfallen, genannt. Die grosse Stadt oder die grosse Babylon ist also das heidnische Rom (*Alcas.*, *Ewald*, *de Wette*, *Bleek*, *Volkm.*, *Hengstb.*), nicht Jerusalem (*Andreas*, *C. a Lap.*, *Bengel*, *Züll.*, *Stern*, *Ebrard* u. A., welche zum Theil die Unklarheit dadurch noch vergrössern, dass sie, wie *Ebrard*, die grosse Stadt im Sinne von 11, 8., dagegen die grosse Babel nach 14, 8 erklären). Die heidnische Weltstadt wird durch das ungeheure Erdbeben, welches die letzte Schale bringt, in ähnlicher Weise — aber in gesteigertem Masse — betroffen, wie 11, 13 die Stadt Jerusalem durch die letzte Heimsuchung im zweiten Wehe. Dort aber wirkt jene letzte Plage, welche vor dem Endgerichte (vgl. 11, 15 fll.) über Jerusalem ergeht, die Busse der Uebrigen, während bei der heidnischen Weltstadt und bei dem gesammten Reiche des Thiers alle, auch die furchtbarsten Plagen nichts wirken, als beharrliche Gotteslästerung (V. 21. Vgl. V. 9. 11). — *ἐμνήσϑη ἐνώπιον τ. ϑ. κτλ.*) Zum Ausdrucke vgl. Act. 10, 31; zur Sache Ps. 10, 13. — *τὸ ποτήριον τ. οἴν. τ. ϑυμοῦ τῆς ὀργῆς αὐτοῦ*) Der Ausdruck (vgl. 14, 10) ist so voll als möglich, weil dargestellt werden soll, wie der in Gott vorhandene Zorn (*ὀργή*) mit seiner ganzen Gewalt sich auswirkt. Treffend erklärt *Vitr.* *ϑυμὸς τῆς ὀργῆς* durch excandescentia irae. — Zu V. 20 vgl. 6, 14. — *ὡς ταλαντιαία*) Eine ungeheure Grösse des Hagels, wodurch diese Plage so furchtbar wird (V. 21b). Hagelkörner von der Schwere einer Mine (*μναιαῖαι*) nennt *Diodor. Sic.* XIX, 45 schon unglaublich gross; an uns. St. aber sind Hagelstücke von der Schwere eines Talents, welches 60 Minen enthält, bezeichnet, also so schwer, wie man wohl Schleudersteine für die Wurfmaschinen hatte (vgl. *Joseph.* B. J. V, 6, 3: *ταλανταῖοι — οἱ βαλλόμενοι πέτροι*). — *κ. ἐβλασφήμησαν κτλ.*) Man darf nicht urgiren (*Beng.*, *Hengstb.*), dass hier nicht auch die Unbussfertigkeit ausdrücklich erwähnt werde, und nicht erläutern, dass dieser sofort tödtliche Hagel keine Zeit zur Busse lasse, dass also die von demselben getroffenen Menschen nur noch sterbend lästern können (*Hengstb.*); denn schwerlich ist die Meinung, dass gerade diejenigen Einzelnen, welche von dem ungeheuren Hagel getroffen werden, noch im augenblicklichen Sterben Lästerungen ausstossen, sondern vielmehr während der Hagel niederfällt, lästern die *Menschen*, d. h. die noch nicht unmittelbar selbst betroffenen, welche die auch ihnen jeden Augenblick drohende Plage vor Augen haben. Die Einen stürzen erschlagen nieder, die Andern lästern. —

Zur allegorischen Ausdeutung haben die Schalengesichte in derselben Weise wie die Siegel- und Posaunengesichte angereizt. Beispielsweise mag noch (vgl. zu V. 12 fl.) folgendes angemerkt werden. *Wetst.*, welcher in dem Ganzen eine Abbildung des Vitellianischen Krieges sah, erklärte V. 2 von Krankheiten im Heere des Vitellius, V. 3 von der defectio classis, V. 19 die *τρία μέρη* als Vitelliani, Flaviani et populus Romanus. Das Letzte bezog *Grot.* darauf, dass Totilas den dritten Theil der Mauern Roms eingerissen habe. Doch hat die Erklärung von dreierlei Menschenclassen den meisten Beifall gefunden (*Beda:* triforme bellum impia civitas infert ecclesiae, nämlich durch Heiden, Juden und Ketzer. *Andr.:* Christen, Juden und Samariter in Jerusalem. *Alcas.:* Christen, Heiden und Neutrale in Rom zur Zeit Constantin's). *Vitr.* deutet V. 2 darauf, dass die Waldenser die Fäulniss der Kirche aufdecken, V. 3 auf Kriege der Päbste und Kaiser (1056—1211), V. 4 auf den in Costnitz bewiesenen Blutdurst der Kirche, V. 10 f. auf die Verdunkelung des Pabstthums durch die Reformation (vgl. *Calov* u. A.). *Beng.* und *Hengstb.* wiederholen ihre schon aus den frühern Gesichten bekannten Erklärungen, dass die Erde V. 2 Asien, das Meer V. 3 Europa sei (*Beng.*), dass V. 3 auf kriegerisches Blutvergiessen, V. 4 auf Beschädigung des Wohlstandes deute (*Hengstb.*). Die Inseln und Berge V. 20 sind nach *Andr.* Kirchen und Kirchenlehrer, nach *Hengstb.* Reiche. —

Kap. XVII.

V. 3. Die *Rec.* *γέμον ὀνομάτων βλασφ.* ist sicher falsch. Wahrscheinlicher aber und verständlicher ist mit *Tisch.* nach A. 7. 8. al. zu lesen *γέμον τὰ ὀνόματα βλασφ.* (auch 14. 18 al. haben *ὀνόματα*, aber ohne den Art.), als mit *Lachm.* *γέμοντα ὀνόματα βλ.* Im *Sin.* ist das *τα* vom Corrector getilgt. Aber das sogleich folgende fehlerhafte *ἔχοντα* ist so stehen geblieben. — V. 4. Das *καὶ* vor *κεχρυσ.* (A. *Sin.* Vulg. al. *Elz.*, *Lachm.*), welches bei B. (*Tisch.*) fehlt, kann eingeschoben sein. — *τὰ ἀκάθαρτα*) So A. B. *Sin.* 2. 4. 6. al. Compl., Genev., *Beng.*, *Griesb.*, *Lachm.*, *Tisch.* Die *Rec.* *ἀκαθάρτητος* ist ein Interpretament, wie das *τῶν ἀκαθάρτων* bei *Areth.* — V. 8. Statt *ὑπάγειν* (B. *Sin.*, *Elz.*) lies *ὑπάγει* (A. 12. Andr. Areth. *Lachm.*, *Tisch.*). — *καὶ πάρεσται*) So A. B. 2. 3. 4. al. Compl., Plant., Ge-

nev., *Beng.*, *Griesb.*, *Lachm.*, *Tisch.* Falsch *Elz.*: *καίπερ ἐστίν*. Der *Sin.* pr. m. hat *καὶ πάλιν πάρεστε* (corr.: *καὶ πάρεστιν*). Das *πάλιν* ist ein Interpretament; das *πάρεστε* weist aber auf die richtige LA. hin. — V. 11. *καὶ αὐτὸς ὄγδ.*) So A. al. Edd. Interpretationen sind: *κ. οὗτος ὄγδ.* (B.), *οὗτος ὁ ὄγδ.* (*Sin.*) u. a.

Nachdem die letzten Plagen (vgl. 15, 1) vollzogen sind, folgt das Endgericht selbst, und zwar in verschiedenen Hauptacten, durch welche die einzelnen Hauptfeinde nach einander gerichtet werden. Von Kap. 12 an sind als solche dargestellt zuerst der Drache selbst, als der eigentliche Urfeind, sodann das Thier aus dem Meere, d. h. die heidnisch-römische Weltmacht, endlich das diesem Thiere dienende Thier aus der Erde oder der Pseudoprophet. Aber während die Schilderung der Feinde des Herrn und seiner Gläubigen mit Recht diesen Gang nahm, welcher von dem eigentlichen Urheber aller antichristlichen Feindschaft, von dem Satan selbst, aus zu den in der empirischen Wirklichkeit durch Blutvergiessen und andere Bedrängung der Gläubigen (vgl. 13, 7. 10. 15. 16, 6), durch Verführung der Erdbewohner und durch Gotteslästerung (vgl. 13, 4 f. 12 fll. 14, 8. 16, 21) sich erweisenden feindlichen Mächten fortschritt, so ergiebt sich für die Schilderung des Gerichts vielmehr der umgekehrte Weg. Der Satan selbst wird — abgesehn auch von dem, was noch hinter 20, 3 liegt — zuletzt gerichtet (20, 1 f.), vor ihm seine Werkzeuge, welche bis zum Ende hin ihm dienen, nämlich das Thier und der Pseudoprophet (19, 19 f.). — Allein nicht auf diese Grundzüge ist die Schilderung des Gerichtes beschränkt; vielmehr wird gerade diejenige Partie des apokalyptischen Gemäldes in mehr detaillirter Weise ausgemalt, welche sich auf die den Gläubigen in handgreiflicher Wirklichkeit entgegen stehende antichristliche Weltmacht bezieht. Unter *zwei* zusammengehörigen Gestalten (17, 3) wird dieselbe jetzt zur Anschauung gebracht, wie sie in ihrer ganzen Gottwidrigkeit dasteht und dem göttlichen Gerichte anheimfällt. Ausser dem römischen Welt*reiche* im Ganzen, dem Thiere, tritt jetzt noch die Welt*stadt*, die Hure, welche auf jenem Thiere sitzt, besonders hervor, der concrete Sammelpunct der Weltmacht mit allen ihren Greueln. Diese Hure auf dem

Thiere wird jetzt als das nächste Object für das hereinbrechende Endgericht dem Propheten gezeigt (17, 1 fll.); und zwar dient nicht nur das, was Joh. selbst schaut (17, 1—6), sondern auch das was ihm der Engel zur Deutung des Geschauten sagt (V. 7—14. V. 15—18), dazu, die Hure als das völlig würdige Object für das Gericht darzustellen. Auf das Gericht selbst bezieht sich dann der Abschnitt 18, 1 fll. —

V. 1—6. Einer von den Schalenengeln lässt den Joh. die Hure sehen. — *Καὶ ἦλθεν*) Der Engel hat bis dahin einen Standpunct eingenommen, wie er für das Kap. 16 beschriebene Geschäft, das Ausgiessen seiner Schale, angemessen war; jetzt kommt er zu Joh., um nicht nur mit ihm zu reden (V. 1 f.), sondern auch um ihn im Geiste an einen andern Ort zu bringen (V. 3). — *εἷς ἐκ τ. ἑπτ. ἀγγ. κτλ.*) *einer* von den sieben Schalenengeln. Falsch *Eichh.*: *εις* sei gleich *πρῶτος* (vgl. 6, 1). Es ist durchaus nicht zu errathen, welcher unter den Schalenengeln es gewesen sei; aber dass gerade von diesen einer den Anblick des Gerichts gewähren will, ist besonders angemessen, weil diese Engel die letzten, unmittelbar vor dem Gerichte selbst erfolgenden Plagen gebracht haben, und zwar ohne das Weltreich zur Busse zu treiben (16, 9. 11. 21). — *Δεῦρο*) Vgl. 21, 9; auch 6, 3. 5. 7. — *δείξω σοι τὸ κρίμα κτλ.*) Die Erfüllung des Versprechens liegt nicht sogleich V. 3 vor (gegen *Hengstb.*), überhaupt noch nicht im 17. Kap.; denn wenn auch V. 3 (*ἔρημον*) in der Schilderung des prunkenden Weibes eine Hinweisung auf das jetzt *bevorstehende* Gericht sich findet, wie denn auch der deutende Engel (V. 16) die *zukünftige* Verwüstung der durch die Hure abgebildeten Stadt ausdrücklich verkündigt, so giebt doch weder die Erscheinung des Weibes selbst, noch die deutende Rede des Engels die Vorstellung eines schon wirklich gegenwärtigen Gerichtes. Vielmehr zeigt und deutet der Engel zuvörderst das hurerische Weib in seiner antichristlichen Gestalt — was darum nöthig ist, weil die besondere Anschauung der Stadt, im Unterschiede von dem Weltreiche im Ganzen, wenigstens in dieser bestimmten Form neu ist — danach erst folgt das Gericht (vgl. 18, 1 fll.). — *τῆς πόρνης τῆς μεγάλης κτλ.*) Aus der ganzen Darstellung, insbesondere aus V. 18, ergiebt sich, dass die *grosse Hure* die Personification der *grossen Stadt*, d. h. des heidnischen Rom, als der Hauptstadt des gesammten heidnisch-römischen Weltreichs, ist (S. zu V. 18); darum wird auch die Hure in gleicher Weise wie früher das Thier, welches das gesammte

Reich abbildet, bezeichnet. Vorbereitet ist die besondere Darstellung der Stadt schon durch Stellen wie 14, 8. 16, 19 (vgl. auch 16, 10); als Hure aber erscheint die Stadt, weil von dieser gilt, was schon früher von ihr als der grossen Babel gesagt war (vgl. V. 2). — ἐπὶ ὑδάτων πολλῶν) auch hierin Babel gleich (vgl. Jer. 51, 13). Aber dies Sitzen an Wassermassen, welches dem Auge des Sehers sich darbieten soll, hat eine sinnbildliche Bedeutung, welche der Engel V. 15 erklärt. — μεθ᾽ ἧς ἐπόρνευσαν οἱ βασιλεῖς τῆς γῆς) Von allen Völkern war dies 14, 8 gesagt; denn die Massen der Erdbewohner haben in derselben Weise, wie die Könige der Erde, von dem Thiere, und insbesondere von der Stadt, in welcher des Thiers Thron ist (vgl. 16, 10), sich verführen lassen (vgl. 18, 3). Deshalb heisst es auch sogleich weiter: καὶ ἐμεθύσθησαν οἱ κατοικοῦντες τὴν γῆν κτλ. Ueber das Fallenlassen der Relativ-Constr. vgl. *Winer*, S. 135.

V. 3—6. Der dem Joh. V. 1 f. versprochene Anblick der Hure wird ihm, nachdem der Engel ihn im Geiste in eine Wüste gebracht hat, gewährt. — ἀπήνεγκέ με) 21, 10. *De Wette* erläutert die Vorstellung aus Luc. 16, 22; allein das ἐν πνεύματι an uns. St. besagt nicht sowohl ein wirkliches Verlassenhaben des Leibes (vgl. 2 Cor. 12, 2), als vielmehr dies, dass für das ekstatische Bewusstsein des Sehers diese Veränderung seines Standpunctes durch den Engel gewirkt wurde (vgl. 4, 1 f. 10, 8 f. 11, 1. 12, 18. Var. lect.). — εἰς ἔρημον) Die schon in formeller Hinsicht, wegen des Fehlens des Art., unmögliche Verwechslung dieser Wüste mit der 12, 6. 14 genannten hängt bei *Auberlen* mit der Ansicht zusammen, dass die Hure Kap. 17 mit dem Weibe Kap. 12 identisch sei (S. zu V. 18). Warum die Hure mit all ihrem Prunk in einer Wüste geschaut werde, deutet der Text selbst V. 16 (vgl. 18, 2. 16. 19): es steht ihr die völlige Verwüstung bevor (*Andr.*, *C. a Lap.*, *Ewald*, *de Wette*, *Hofm.*, *Hengstb.* u. A.). Falsch also sind die Erklärungen der Wüste von *Beda:* divinitatis absentia; *Coccej.:* ea pars mundi, in qua tempore Joannis dominabatur idololatria et persecutio; *Bengel:* Europa, speciatim Italia. Unrichtig auch *Vitr.:* desertum populorum; doch hat *Vitr.* gefühlt, dass der scheinbare Widerspruch zwischen V. 1 (καθημ. ἐπὶ ὑδάτων πολλ.) und V. 3 im Sinne der schon von ihm verglichenen Stelle Jes. 21, 1 — womit er unrichtig Ezech. 20, 35 (ἔρημος τῶν λαῶν) verbindet — sich löse, freilich nicht durch die allegorische Erklärung, dass die Wüste, gleich den Wassern, viele Völker

bezeichne, sondern so dass das Sitzen an den Wassern, d. h. die Völkerherrschaft (V. 15), das Sitzen in der Wüste, d. h. die bevorstehende Verödung, nicht ausschliesst. — *ϑηρίον κόκκινον*) Dass jetzt, da die Gestalt der Hure, d. h. der Weltstadt, so ausdrücklich von der des Thiers, d. h. des Weltreichs, unterschieden wird, dies Thier in einigen Zügen anders erscheint, als Kap. 13, hebt keineswegs die durch die Gleichheit der Grundzüge deutlich bezeichnete Identität beider Thiere auf (gegen *Züll.*, *Ebrard*). Bestimmt markirt ist diese Identität nicht; gerade die theilweise Veränderung der Erscheinungsform liess es nicht zu, dass Joh. schrieb *ἐπὶ τὸ ϑηρ.*, sondern er berichtet sein Gesicht, welches ihm Gestalten offenbarte, wie sie in dieser Form in der That noch nicht erschienen waren: ein Weib sah er, auf einem scharlachrothen Thiere sitzend. Das *κόκκινον* bezeichnet nicht die Farbe einer Decke, welche auf dem Thiere zu denken wäre (*Züll.*, *de Wette*), sondern die Farbe des Thiers selbst (So d. M.). Sie ist, wie die feuerrothe Farbe des Drachen, welchem das Thier dient (12, 3; vgl. 6, 4), ein Anzeichen des Blutes, das von ihm vergossen ist (vgl. 16, 6. 11, 7). Die Verschiedenheit von der Darstellung 13, 2 ist darum nicht ein Beweis für die wirkliche Verschiedenheit der Thiere, weil in beiderlei Formen die gleiche Sache zur Anschauung gebracht wird; nur deutet uns. St. bestimmter auf das wirklich vergossene Blut, während 13, 2 in der Form von A. T. Vorbildern nur erst die fürchterliche Gewalt des grausamen Thiers, wie eines ungeheuern Raubthiers, abgebildet war. — *γέμον τὰ ἰνόματα βλασφ.*) Auch diese, wie die folgende Beschreibung *ἔχον κεφαλὰς ἑπτὰ κτλ.*, stimmt im Wesentlichen mit 13, 1; aber nicht dass die Häupter des Thiers alle einen Namen der Lästerung tragen, sondern dass das ganze Thier mit jenen Namen der Läst. bedeckt ist, wird jetzt vorgestellt. Der Art. *τὰ ὀν.*, welchen man aus Missverständniss wegliess (S. d. krit. Anmerk.), weist auf 13, 1 zurück. Der Accus. *ὀνόματα* steht hier neben *γέμον* nach derselben Raison, wie etwa bei *πεπληρωμένον* (Phil. 1, 11. Col. 1, 9. *Winer*, S. 205); doch bleibt diese Construction auffallend, weil in der Apok. sonst der Gen. neben *γέμον* steht (V. 4. 4, 8. 15, 7). — Das Weib selbst (V. 4) erscheint *umhüllt* (*περιβεβλ.* 12, 1) *mit purpurnem und scharlachenem* Gewande (vgl. 18, 16). Das erstere Gewand (vgl. Joh. 19, 2) deutet die königliche Herrschaft an. Auch das *κόκκινον* könnte an sich (vgl. Matth. 27, 28) diesen Sinn haben; allein theils ist es überflüssig, durch zwei Embleme dasselbe zu bezeichnen, theils ergiebt

sich aus der Beziehung auf V. 3 (*ϑηρ. κόκκ.*) eine andere, sinnvolle und mit V. 6 vortrefflich stimmende Bedeutung für das scharlachene, d. h. blutfarbene, Gewand des Weibes: beides ist angedeutet, die königliche Herrschaft (vgl. V. 18) und die Befleckung mit dem Blute der Heiligen (gegen *Andr.*, *Erasm.*, *de Wette*, *Hengstb.* u. v. A.). Zwiefach irrt *Beda*: fucus *simulati* regiminis. — *κεχρυσωμένη* — *μαργαρίταις*) Weitere Beschreibung der königlichen, reichsten Pracht (vgl. Ez. 28, 13). Das *κεχρυσ.* steht zu *λίϑ. τιμ.* und *μαργ.* zeugmatisch. — *ἔχουσα ποτήριον χρυσοῦν κτλ.*) Die voreilige Allegoristik, welche in den Worten *κεχρυσ. κτλ.* die illecebrae simulatae veritatis (*Beda*) angezeigt finden konnte, ergeht sich auch hier in Willkührlichkeiten: der goldene Becher mit seinem Greuelinhalte (*βδελυγμ.* Vgl. Lev. 18, 27) soll sein die Hypokrisie (*Beda*), mundana felicitas, imperii majestas (*C. a Lap.*), cortex verborum, quae leguntur in Scriptura, sed malis interpretationibus torquentur (*Coccej.*), systema doctrinae papalis, poculum missaticum (*Calov*). Der Text lässt nur daran denken, dass die Hure, welche alle Könige und Völker mit dem Weine ihrer Hurerei getränkt hat (V. 2. 14, 8), einen *Becher* in der Hand hat, welcher *golden* ist, gleichwie sie selbst mit Gold und köstlichem Geschmeide geziert ist, aber voll *von Greueln*, weil der Wein der Hurerei darin ist. Zu *γέμον* construirt man (*Ewald*, *de Wette*, *Bleek*, *Hengstb.* u. A.) den Accus. *κ. τὰ ἀκάϑαρτα κτλ.* in demselben Sinne (vgl. V. 3) wie den Gen. *βδελ.*; allein diese Härte, welche um so auffallender ist, als die genitiv. Bestimmung in einem einzigen Worte gegeben wird, kann man schwerlich daraus erklären (*Hengstb.*), dass der dreifache Genit. *τῶν ἀκαϑάρτων τῆς πορν. αὐτ.* habe vermieden werden sollen. Richtiger (vgl. 18, 12) erscheint es deshalb, den Accus. *καὶ τὰ ἀκ. κτλ.* für parallel mit dem Accus. *ποτήριον κτλ.* zu halten und in dem Sinne von *ἔχουσα* abhängen zu lassen, dass die Worte *καὶ τὰ ἀκ. κτλ.* selbst eine Deutung von dem *ποτήρ. χρυσ. γέμ. βδελ.* nachbringen. — Ausdrücklicher noch als die sprechende Ercheinung bezeichnet der Name, welcher auf der Stirn des Weibes geschrieben steht (vgl. 13, 16), das hurerische Greuelwesen desselben. Der Name lautet: *Βαβυλὼν ἡ μεγάλη, ἡ μήτηρ κτλ.* Das Wort *μυστήριον* ist nicht der erste Bestandtheil des eigentlichen Namens (*Vitr.* u. A.), sondern bezeichnet mit einer gewissen parenthetischen Selbständigkeit, wie ein vorangeschicktes Notabene, dass der jetzt zu nennende Name *πνευματικῶς* (vgl. 11, 8) gemeint sei oder auf eine offenbarungsmässige Weise, nicht

ohne Verhüllung, das unter dem äusserlichen Glanze verborgene Wesen und trotz der in die Augen fallenden Weltherrschaft doch unfehlbare Verderben des Weibes aussage (vgl. *C. a Lap.*, *Beng.*, *Ewald*, *de Wette* u. A.). Indessen kann man das Wort μυστήριον nicht geradezu für ein adjectivisches Attribut zu ὄνομα (vgl. *Hofm.* a. a. O. S. 644) halten. — Der mysteriöse Eigenname Βαβ. ἡ μεγ., ist ausdrücklich derselbe, welcher schon 14, 8. 16, 19 die Hauptstadt, als die concrete Repräsentantin des gesammten Weltreichs, bezeichnet hat. Die weitere Benennung appellativischer Art sagt in einer andern Wendung des Bildes im Wesentlichen dasselbe aus, was in der Erscheinung selbst (V. 4 ἔχ. ποτ. χρυσ.), welcher ja auch der significante Name entsprechen soll, ausgeprägt war: als *Mutter* der Huren u. s. w. hat diese grosse Babel sich dadurch erwiesen, dass sie ihre Töchter, d. h. die Städte der Heiden (16, 19. *Ewald*), zu Huren gemacht, mit ihrem eignen Greuelbecher getränkt, mit ihren eignen Greueln die ganze Welt erfüllt hat (vgl. 13, 3 fll. 14 fll. 14, 8 f. 11). — Endlich erschaut Joh. (V. 6) das Weib in einem Zustande, welchem die Scharlachfarbe ihres Gewandes und des Thiers, auf welchem sie sitzt, entspricht: *trunken von dem Blute der Heiligen und vom Blute der Zeugen Jesu.* Zur Vorstellungsweise vgl. *Plin.*, H. N. XIV, 28: ebrius jam sanguine civium et tanto magis eum sitiens (mehr dgl. b. *Wetst.*); zur Sache vgl. 16, 6. 18, 24. — ἐκ τ. αἵμ.) Vgl. 16. 10. 8, 11. — τ. μαρτύρων Ἰησ.) Vgl. 2, 13. Von den Heiligen sind die Zeugen Jesu der Art nach nicht verschieden, aber die letztere Bezeichnung hebt hervor, wie gerade das Zeugniss von Jesu, welches die Heiligen abgelegt haben, die Ursach ihres Todes gewesen sei (vgl. 11, 3. 8). — Καὶ ἐθαύμασα κτλ.) Der Accus. θαῦμα μέγα neben ἐθαύμ. wie 16, 9. Der Grund für die grosse Verwunderung des Joh. ist im Allgemeinen der eben beschriebene Anblick des Weibes (ἰδὼν αὐτὴν); aber inwiefern musste dieser Anblick so gewaltiges Staunen erregen? Den triftigsten Grund würde *Auberlen* nennen, wenn er Recht hätte, in der Hure das entartete Weib von 12, 1 wieder zu erkennen. Das wäre in der That etwas völlig Unbegreifliches; aber weder der Engel (V. 7 fll.) versucht, dies Unmögliche zu erklären, noch liegt sonst irgendwo im Texte eine Veranlassung zu dem unerhörten Missgriff jener Annahme. Willkührlich, weil in V. 7 fll. nicht begründet, sind die Erklärungen von *Beng.*: Joh. habe sich verwundert, weil „ein so gewaltiges Thier dem Weibe, dasselbe zu tragen, dienen musste,“ von *Hengstb.*, welcher des

Sehers Verwunderung eine „grundlose, thörichte“ schilt (vgl. auch zu 5, 4 f.), weil die Hure trotz ihrer furchtbaren Schuld noch in ihrer Grösse dastehe, von *Ebrard:* weil das Thier jetzt ganz anders als Kap. 13 erscheine. Der Engel bezeichnet V. 7, ganz in Uebereinstimmung mit dem *ἰδὼν αὐτὴν* V. 6, das *Geheimniss* des Weibes und des dasselbe tragenden Thiers als den jetzt durch die Deutung zu lösenden Grund für das Staunen des Joh., welcher selbst also das von ihm erschaute *σημεῖον θαυμαστόν* (vgl. 15, 1) nicht verstand (vgl. *de Wette*).

V. 7—18. Des Engels (V. 1) Deutung erfolgt, wie das Gesicht V. 1—6 zwei Hauptfiguren gezeigt hatte, in zwei Absätzen V. 7—14 und V. 15—18, welche durch die V. 15 wiederholte Formel *καὶ λέγει μοι* (vgl. das *καὶ εἶπέν μοι ὁ ἄγγ.* V. 7) unterschieden werden. —

V. 7—14. Die Frage des Engels *διὰ τί ἐθαύμασας* leitet die beabsichtigte Deutung ähnlicherweise ein, wie die Frage des Aeltesten 7, 13., nur dass hier der Engel gar keine Antwort des Joh. erwartet, sondern sofort selbst verheisst: *ἐγὼ ἐρῶ σοι τὸ μυστήριον κτλ.* Diese Ankündigung markirt, dass die beiden Hauptgestalten, das Weib und das Thier, welche allerdings jede für sich erklärt werden — wie sie denn wirklich verschiedene Gegenstände, die Welt*stadt* und das Welt*reich*, abbilden — doch wesentlich zusammengehören: es ist nur *ein* Geheimniss, das Geh. *des Weibes und des Thiers.* Es bleibt also die gegenwärtige Darstellung, obwohl sie Weib und Thier unterscheidet, in wesentlicher Uebereinstimmung mit der Darstellung von Kap. 13 an. Spricht sich doch schon darin die innige Zusammengehörigkeit von Thier und Weib aus, dass das Weib auf dem Thiere sitzt (*τ. βασταζ. αὐτ.* Vgl. V. 3). Hiemit stimmt auch vollkommen, dass zuerst (V. 8 fll.) das Thier gedeutet wird, dann erst das Speciellere, welches aus jener weitern Vorstellung erst abgehoben ist, die Gestalt des Weibes. — Von dem Thiere, welches Joh. V. 3 fll. gesehen hat, wird gesagt: *ἦν καὶ οὐκ ἔστιν καὶ μέλλει ἀναβαίνειν ἐκ τῆς ἀβύσσου κτλ.*, und dasselbe, als Grund für die Bewunderung der Erdbewohner (vgl. 13, 3. 8. 12), wird wiederum so ausgedrückt: *ἦν καὶ οὐκ ἔστιν καὶ πάρεσται.* Dies summarische *πάρεσται* — welches einfach heisst: *aderit*, in welchem aber um so weniger eine Andeutung von einer Parusie des Thiers, welche der Parusie des Herrn entgegengesetzt wäre (*Beng.*), gesucht werden darf, als gerade der Ausdruck *παρουσία* in der Apok. fehlt — fasst kurz zusammen, was vorher so beschrieben war, dass auch das

letzte Ende des wieder auftretenden Thiers mit bezeichnet wurde (*καὶ μέλλει ἀναβ. — ὑπάγει*). Endlich kehrt dies wichtige Moment der Deutung — welche allerdings selbst nicht ohne Geheimniss ist, sondern nach der Art von 13, 18 gegeben wird, weshalb auch wie dort die Erinnerung V. 9 ihr Recht hat, dass es hier auf den mit Weisheit begabten Verstand ankomme — zum dritten Male wieder in V. 11, wo trotz der genauern Bestimmung, dass in der Person eines achten Königs das Thier wiederkommen soll, doch die Gleichheit der Sache durch die Formeln *ὃ ἦν καὶ οὐκ ἔστιν* und *καὶ εἰς ἀπώλειαν ὑπάγει* unverkennbar bezeichnet ist. Verfehlt ist also von vorn herein jede Erklärung, welche das Thier V. 11 anders versteht, als V. 8 (und V. 3); nicht einmal der Unterschied ist möglich, dass *τὸ θηρίον* einmal der Satan selbst, sodann der Antichrist sei (gegen *Beda*, *Andr*. u. A.). Die genauere Sacherklärung s. zu V. 10 und V. 18. In der Ausdrucksweise ist V. 8 nur das genitivische *βλεπόντων* auffallend. Ganz gleichmässig ist die Constr. weder Luc. 8, 20 — wo der absolute Gen. *λεγόντων* ad sensum zu dem unpersönlichen *ἀπηγγέλη* construirt ist — noch Matth. 1, 18 (vgl. *Winer*, S. 187), wo die absolute Genitiv-Constr. *μνηστευθείσης τῆς μητρός* vorangeht und dann durch eine Variation der Constr. aus jenem ersten Gliede das Subject selbständig herausgehoben wird (*εὑρέθη ἐν γαστρὶ ἔχουσα*), was durch die zwischentretende Bestimmung *πρὶν ἢ συνελθεῖν αὐτοὺς* noch erleichtert wird. An uns. St. aber geht das bestimmte Subject *οἱ κατοικοῦντες* voran und das Satzglied *βλεπ. τ. θηρ.* erläutert das von jenen *κατοικοῦντες* Prädicirte (*θαυμασθήσονται*), so dass man nach dem Ebenmass der Constr. nur den Nom. *βλέποντες* erwarten kann; aber der Gen. ist durch den genitivischen Zwischensatz *ὧν κτλ.* veranlasst, wenn man auch nicht sagen darf, dass das *βλεπόντων κτλ.* in den Relativsatz ausdrücklich einconstruirt sei (vgl. *de Wette*). Der nächste Fingerzeig, welcher innerhalb des 17. Kap. — und zwar in Uebereinstimmung mit Kap. 13 — zum Verständniss des V. 8 (und V. 11) über das Thier Gesagten gegeben wird, liegt in V. 9 f., wo die 7 Häupter des Thiers gedeutet werden: *Die sieben Häupter sind sieben Berge, auf denen das Weib sitzt, und sind sieben Könige* (Ueber die hebraisirende Composition des relativischen *ὅπου* mit dem demonstrativ. *ἐπ' αὐτῶν* vgl. 12, 6. 14). Die sieben Häupter also, welche 12, 3. 13, 1 fll. — wo sie auch mit Diademen geschmückt erschienen — auf königliche Herrscher deuteten, erhalten hier eine zwiefache Beziehung

(falsch *Hengstb.:* die Berge seien hier wie überall in der Apok. symbolisch gemeint, als Bezeichnung von Reichen oder Königthümern — so dass mithin durch das eine Symbol, das der Häupter, erst ein anderes Symbol, das der Berge, abgebildet und so das eigentlich Gemeinte, nämlich *βασιλεῖς ἑπτά*, bezeichnet werden soll. Vgl. *Luthardt:* Machtsitze): sieben Berge und sieben Könige sind darunter zu verstehen. Bei den hier ohne Diademe erscheinenden Häuptern ist die erstere Beziehung ohne Schwierigkeit, während die andere auf die 7 Könige, welche hier freilich durch Diademe nicht indicirt ist, doch in der Schilderung von der königlichen Pracht des Weibes, das auf dem siebenköpfigen Thiere sitzt, die mit 13, 1 fll. wesentlich gleichartige Begründung findet. Zugleich aber dient die Beziehung auf die sieben Berge, auf denen das Weib sitzt, dazu, das Geheimniss des Weibes und des Thieres (V. 7) zu deuten: denn wenn unter dem Weibe die weltherrschende *Stadt* (V. 18) des heidnischen, alle Erdbewohner unter sich zwingenden Weltreichs zu verstehen ist, diese Stadt aber als auf sieben Bergen belegen bezeichnet wird, so lässt dieses significante Moment der Deutung nur an die Urbs septicollis, an Rom, denken, gleichwie das über die Verhältnisse der *βασιλεῖς* Gesagte (V. 8. 10. 11) in voller Uebereinstimmung mit 12, 3. 13, 1 fll. nur auf die römischen Weltherrscher passt. So mysteriös also auch die Deutung des Mysteriums klingt, so ist doch jene erstere Beziehung der 7 Häupter auf die sieben allbekannten Berge offenbar in der Absicht hervorgehoben, um die V. 7 versprochene Deutung wirklich zu gewähren. — Deshalb werden auch die sieben Berge selbst nicht weiter berücksichtigt; die Deutung verweilt (V. 10 f.) bei den sieben Königen. Die schon zu 12, 3 und 13, 1 fll. erwähnte Umsetzung der textmässigen Vorstellung von 7 *βασιλεῖς*, d. h. von 7 *Personen*, welche eine *βασιλεία*, und zwar die Weltherrschaft, inne haben, in die von sieben Reichen, Königthümern oder Phasen der Weltherrschaft beruht bei *Andr.* und *Beda* wie bei *Hofmann*, *Ebrard*, *Hengstb.* und *Auberlen* *) auf der Voraussetzung,

*) *Hofm.* und *Ebrard* zählen: Assur, Babel, Persien, Macedonien, Antiochus Epiph. als die fünf gefallenen, das römische als das gegenwärtige, sechste Reich. *Hengstb.* und *Auberlen* rechnen als gefallen: Egypten, Assur, Babel, Persien, Griechenland; auch sie nehmen das gegenwärtige sechste Weltreich als das römische. Man kann allenfalls (*Luthardt*) neben den fünf ersten Reichen auch die repräsentirenden Herrscher nennen (Sanherib, Nebukadnezar, Cyrus, Ale-

dass die „zeitgeschichtliche“ Erklärung von *Hammond*, *Grot.*, *Wetst.*, *Eichh.*, *Ewald*, *Lücke*, *de Wette*, *Bleek* u. A. den biblischen Begriff der apokalyptischen Prophetie aufhebe (vgl. Einl. S. 37 fll.). Dass dies Widerstreben in *einem* Hauptpuncte berechtigt sei, ist schon zu 13, 3 nachgewiesen; aber in exegetischer Hinsicht unrichtig und in weiterer theologischer Rücksicht auf den Begriff der prophetischen Inspiration unbegründet ist das Widerstreben gegen die Anerkennung, dass einmal die ganze Haltung des Contextes die *βασιλεῖς* nur als concrete Persönlichkeiten auffassen lasse, sodann dass überhaupt die dem prophetischen Blicke vorschwebende Gestalt der antichristlichen Weltmacht die des heidnisch-römischen Imperiums sei. Jenes Erstere hat z. B. auch *Coccejus*, welchen *Auberlen* gewiss nicht der „zeitgeschichtlichen“ Auslegung der Apok. zeihen wird, richtig verstanden und gerade im Sinne seiner „kirchengeschichtlichen“ Auslegung ausgebeutet: die 7 Könige, sagt *Coccejus*, sind die Primaten der Kirchen von Alexandrien, Jerusalem, Antiochien, Constantinopel, Rom, Gallien und Spanien. Von der andern Seite streifen aber auch wieder manche „zeitgeschichtliche“ Ausleger in das Gebiet der „kirchengeschichtlichen“ hinüber, indem sie namentlich in V. 12. 16 Weissagungen von den Einfällen der Gothen u. s. w. (vgl. *Grot.* u. A.) finden. — Dass die *βασιλεῖς ἑπτά* wirklich, wie der Ausdruck besagt (vgl. auch V. 12 fll.: *δέκα βασιλεῖς*), sieben mit der *βασιλεία* bekleidete Personen sind, ergiebt sich noch besonders aus der Schilderung V. 10 (*οἱ πέντε — ὁ εἷς — ὁ ἄλλος*) und namentlich aus V. 11, indem hier der ganze Sinn darauf beruht, dass der noch zukünftige achte König als die *menschlich-persönliche* Erscheinung des ganzen Thiers angeschaut wird. — Fünf von den sieben Königen sind *gefallen*, d. h. gestorben; *der Eine*, also der Sechste in der Reihe, *ist*, d. h. er hat gegenwärtig die *βασιλεία* inne: *der Andere*, also der Letzte der Sieben, *ist noch nicht gekommen*, er ist noch nicht im Besitz der *βασιλεία*, noch nicht als *βασιλεύς* aufgetreten; er wird aber als der Siebte kommen, *und wenn er gekommen sein wird* (*ὅταν*. Vgl. 12, 4), *soll er eine kurze Zeit bleiben*, d. h. seine Regierung soll bald zu Ende gehen

---

xander d. Gr., Antiochus Epiph.), um dem Texte etwas besser zu entsprechen. Aber schon an der sechsten Stelle nennt *Luth.* nicht eine bestimmte Person, sondern nur „den römischen Kaiser“, und an der siebten Stelle figurirt dann nothwendig „die gegenwärtige Periode der europäischen Staatenordnung.“ —

(Zu dem δεῖ vgl. 1, 1). Aber auf den Siebten folgt noch Einer, der Achte (V. 11), welcher durch ein besonderes Haupt am Thiere nicht abgebildet werden konnte (gegen *Vitr.*, welcher ein achtes Thierhaupt statuirt, und gegen *Hengstb.*, welcher im siebten Haupte zugleich das achte findet), weil er, obwohl mit den Sieben zusammenhängend (*ἐκ τῶν ἑπτά ἐστιν*), doch eine andere Stellung als jene alle hat: er ist nicht wie Einer in ihrer Reihe, sondern in seiner Person ist das Thier selbst verkörpert, er selbst ist derjenige, in welchem das aus dem Abgrunde aufsteigende Thier (vgl. 11, 7), welches jetzt *nicht ist*, wieder erscheinen wird, und von welchem denn auch, gleichwie V. 8 von dem Thiere als solchem, gesagt wird: *εἰς ἀπώλειαν ὑπάγει*, d. h. er wird durch das Gericht bei der Zukunft des Herrn dem ewigen Verderben übergeben werden, mit ihm wird dann also das Thier selbst untergehn. — Ehe die V. 8—11 gemachten Aussagen über das Thier und über die sieben (acht) Könige durch Combination mit einander und mit 13, 1 fll. abschliessend erläutert werden, muss der Sinn des Ausdrucks *καὶ ἐκ τῶν ἑπτά ἐστιν* festgestellt werden. Falsch erklärt *Hengstb.*: es ergeht ihm wie den Sieben, nämlich er muss fallen, er geht in's Verderben. Zu allgemein ist die Erklärung, dass der Achte — das achte Reich, wie man sagt — von derselben Art, wie die Sieben, sein werde (*Primas.*: Ne alterius generis aestimares, subjecit: Ex septem est. *Beng.* Vgl. auch *Vitr.* u. A.); dagegen ist die Erklärung, welche für *Ewald, de Wette, Volkm.* und die übrigen Ausleger, die in dem achten Könige den wiederkehrenden Nero erkennen (vgl. *Hofm.*, welcher den wiederkehrenden Antiochus Epiph., *Luthardt*, und *Ebrard*, welcher, die Vorstellung einer bestimmten Persönlichkeit fallen lassend, die Wiederkehr des seleucidischen Reichs substituirt), ein entscheidendes Moment bildet, schwerlich mit dem Wortlaute des Textes vereinbar. Man nimmt an, dass die Formel *ἐκ τῶν ἑπτά ἐστιν* besage: *er ist einer von den Sieben*: er ist also, und zwar als einer der fünf Gefallenen, schon einmal dagewesen und wird als achter König wiederkommen (vgl. 13, 3). Allein je eigenthümlicher diese Vorstellung ist, desto nothwendiger war es, dieselbe unzweideutig auszudrücken; und das würde für Joh. sehr leicht gewesen sein, wenn er nur nach Analogie von V. 1 (vgl. 21, 9) hätte schreiben wollen: *καὶ εἷς ἐκ τῶν ἑπτά ἐστιν.* Die Fabel von der Wiederkunft des Nero, welche zu 13, 3 aus sachlichen Gründen fern gehalten werden musste, erscheint also hier auch in einfach exegetischer Hinsicht als unbe-

rechtigt. Auf den richtigen Weg hat *Grot.* (vgl. auch *Hammond*) gewiesen, indem er unter Vergleichung von Rom. 9, 10. Matth. 1, 3. 5. 6. Luc. 1, 27 das *ἐκ τῶν ἑπτά ἐστιν* erklärt: filius unius eorum; auch ist zu beachten, dass schon *Andr.* durch sein griechisches Sprachgefühl zu einer wenigstens in formeller Hinsicht gleichartigen Erklärung (*ὡς ἐκ μιᾶς αὐτῶν βλαστάνων*) geleitet wurde. Jedoch greifen beide Erklärungen zu weit, indem sie einen Text voraussetzen, welcher lauten müsste: *ἐξ ἑνὸς τῶν ἑπτά ἐστιν.* Richtig ist nur die Erkenntniss, dass die Formel *ἐκ τῶν ἑπτά ἐστιν* die *Herkunft aus den Sieben* aussage. Nicht darauf legt Joh. Gewicht, dass der Achte von *einem* der Sieben abstamme — obwohl dies in der Sache richtig ist — sondern darauf, dass er, welcher ja als Personification des ganzen Thiers gewissermassen allen Sieben entspricht, selbst aus diesen Sieben seinen menschlich-persönlichen Ursprung hat. Die Sieben in ihrer Gesammtheit stehen also dem Achten, welcher die Verkörperung des ganzen Thiers ist, gegenüber. —

Die historische Illustration von V. 8—11 ruht auf der durch den Context von Kap. 13, ja schon von Kap. 12 an unzweifelhaft gegebenen Voraussetzung, dass das Thier ein Bild der heidnisch-römischen Weltmacht sei und dass die durch die Häupter des Thiers abgebildeten *βασιλεῖς* nicht Königthümer, sondern königliche Personen, nämlich römische Imperatoren seien. Wie dieselben zu zählen seien, ergiebt sich aus V. 8 und V. 10 unter Vergleichung von 13, 3. An den significanten Unterschied zwischen der *Sieben*zahl der Häupter und der *Zehn*zahl der Hörner erinnert auch Kap. 17 (V. 3. 7), wenngleich hier von V. 12 an eine neue Wendung in der Beziehung der 10 Hörner eintritt. Vollkommen aber stimmt Kap. 17 mit Kap. 13 in den Andeutungen über die sieben Häupter an sich und im Verhältniss zu dem Thiere. Dass das Thier, welches *war*, gegenwärtig *nicht ist* *) und doch auch in sofern ist, als gegenwärtig eins seiner Häupter, d. h. der sechste *βα-*

*) Falsch sind alle Deutungen, durch welche die concrete historische Beziehung auf die Verhältnisse des römischen Imperiums fern gehalten wird, wie z. B. *Andr.*, welcher unter dem *θηρίον* V. 8 den Satan versteht, erklärt, durch die Erscheinung, insbesondere durch den Tod Christi sei das Thier zum Nichtsein gebracht. Vgl. *Beda, C. a Lap., Zeger* u. A. — *Marlorat* u. a. Protestanten deuten: das heidnische Rom ist hin, das päbstliche ist da, aber seine Weltherrschaft ist in sich nichtig (*οὐκ ἔστιν*). —

σιλεύς, ist, nachdem fünf *βασιλεῖς gefallen sind*, stimmt mit dem 13, 3 Gesagten, dass eins der Häupter zum Tode verwundet, aber wieder heil geworden ist. Hierdurch allein werden wir auf den Standpunct gestellt, von welchem aus rückwärts blickend wir die fünf gefallenen Herrscher mit Sicherheit zählen und zugleich vorwärts blickend den siebten und den achten Herrscher erkennen können. Die Zählungen von *Hammond* und *Grotius* (1. Claudius. 2. Nero. 3. Galba. 4. Otho. 5. Vitellius. 6. Vespasian. 7. Titus. 8. Domitian), von *Wetst.* (1. Caesar. 2. Augustus. 3. Tiberius. 4. Caligula. 5. Claudius. 6. Nero. 7. Galba. 8. Otho) und von *Rinck* (1. Caligula. 2. Claudius. 3. Nero. 4. Vespasian. 5. Titus. 6. Domitian. 7. Nero — „und dieser gilt zugleich als ein prophetisches unbestimmtes Eins für die folgenden Kaiser bis zum Untergange des römischen Reichs") sind, von andern Gründen abgesehen, falsch, theils weil es gar nicht in Betracht kommt, unter welchem einzelnen Kaiser zum ersten Male die römische Weltmacht den Christen feindlich entgegen getreten sei (gegen *Hamm.*, *Grot.*, *Rinck*), theils weil in der *Sieben*zahl der Häupter die drei — durch Hörner indicirten (vgl. 12, 3. 13, 1) — Usurpatoren Galba, Otho und Vitellius nicht mitgerechnet werden dürfen (gegen *Hamm.*, *Grot.*, *Wetst.* u. A.). — Die von dem Apokalyptiker gemeinte Zählung der römischen Weltherrscher ist nicht von dem ersten aus zu bestimmen — so dass man zweifelhaft sein könnte, ob die Reihe mit Cäsar (vgl. *Sueton.*, Vitae XII Caesarum) oder mit Augustus (vgl. *Tacit.*, Ann. I, 1. Hist. I, 1. *Lücke*, S. 839) zu eröffnen sei — sondern von dem fünften und sechsten aus, d. h. von dem als gegenwärtig bezeichneten Zeitpuncte aus, in welchem die Todeswunde des einen (nämlich des fünften) Hauptes geheilt erscheint oder in welchem, nachdem fünf Herrscher gefallen sind, jetzt der sechste da ist. Dieser Beschreibung entspricht allein (vgl. zu 13, 3) die Lage, in welcher das römische Imperium war, als Vespasian dasselbe in die Hand genommen hatte, aber noch nicht im unbestrittenen Besitze desselben war. Vespasian also ist der sechste Herrscher; vor ihm sind fünf gefallen: Augustus, Tiberius, Caligula, Claudius und Nero; als siebter folgt Titus; der achte, in welchem das Thier selbst sich verkörpert, ist Domitian.

Es liegt also V. 10 f. eine Weissagung vor, welche gewisse historische Umstände im voraus bestimmt verkündet. Zum Verständniss derselben (vgl. Einl. S. 38 fll. 45 fll.) ist zu bemerken: 1. Die Hauptmomente der Weissagung,

nämlich dass dem Vespasian seine beiden Söhne nachfolgen würden — Titus als der siebte, Domitian als der achte Herrscher — dass Titus kurze Zeit bleiben und dass Domitian als eine Personification des ganzen Thiers auftreten werde, sind auf dem Grunde der dem Propheten gegenwärtigen Zeitverhältnisse in der Weise erwachsen, dass die auf specielle Facta zielende Weissagung doch nichts Magisches oder Mantisches hat, sondern ethischer Art bleibt. Die *natürliche* Voraussetzung und Vermittelung für die ethische Genesis der Weissagung war bei Joh. dieselbe, wie bei Josephus, wenn dieser dem Vespasian und seinem Sohne Titus das Imperium verhiess, ehe noch Vespasian selbst den Entschluss gefasst hatte, das Imperium an sich zu nehmen (vgl. *Joseph.* B. Jud. III, 8. Ed. Oberthür T. III p. 639, wo in der Rede des Jos. an Vespasian besonders die verächtliche Weise bemerkenswerth ist, in welcher Jos. von den Nachfolgern des Nero spricht). Wie ausserordentlich Vespasian und dessen Söhne Männern wie Otho und Vitellius in jeder Hinsicht überlegen waren, lag schon seit dem britannischen Feldzuge vor Augen (vgl. *Dio Cass.*, Hist. Rom. ed. Jo. Leunclav. p. 736): der syrische Feldzug hatte das Ansehn und die Macht der Flavier noch gemehrt. Aber auch für die Momente der Weissagung, dass Titus, als Nachfolger seines Vaters, nur kurze Zeit regieren und dass Domitian, aus den Sieben herkommend — ein Sohn Vespasians — wie eine Incarnation des Thiers aus dem Abgrunde auftreten werde, war die natürliche Grundlage vorhanden. Domitians trotziger, grausamer und herrschsüchtiger Sinn zeigte sich schon während des Bellum Vitellianum (vgl. *Sueton*, Domit. I: Ceterum omnem vim dominationis tam licenter exercuit, ut jam tum, qualis futurus esset, ostenderet): man durfte auch natürlicherweise in ihm einen solchen Herrscher erwarten, wie er sich später wirklich zeigte (exitiabilis tyrannus. *Eutrop.*, H. Rom. VIII, 1). Vielleicht hat Joh., indem er für Titus eine kurze Regierung verkündigte, erwartet, was während der Herrschaft desselben immer drohte (*Sueton*, Tit. 9: Fratrem — i. e. Domitianum — insidiari sibi non desinentem, sed paene ex professo sollicitantem exercitus, meditantem fugam, nec occidere neque seponere ac ne in minore quidem honore habere sustinuit, sed, ut a primo imperii die, consortem successoremque testari perseveravit, nonnunquam secreto lacrimis et precibus orans, ut tandem mutuo erga se animo vellet esse), dass nämlich Domitian alsbald seinen Bruder Titus entthronen und die Herrschaft an sich reissen werde.

— 2. Geirrt hat Joh. in der Erwartung, dass mit Domitian das römische Weltreich untergehn werde. Der singuläre Irrthum beweisst allerdings eine gewisse Unvollkommenheit des prophetischen Wesens in dem Apokalyptiker, hebt aber dasselbe keineswegs gänzlich auf. —

V. 12—17. Die Deutung der zehn Hörner, auch (V. 15) der Wasser, an denen die Hure sitzt. Abschliessend folgt auf die Deutung der besondern Momente die Deutung der Hure selbst, V. 18. — *δέκα βασιλεῖς*) *Hengstb.* irrt zwiefach, indem er die *Zehn*zahl, welche ja der *Sieben*zahl V. 9 f. analog ist, für ungenau und die *βασιλεῖς* wiederum für Königreiche ansieht. Uebrigens s. u. zu V. 18. — *οἵτινες* — *θηρίου*) Die Bestimmung bei *Grot.* zu *οὔπω ἔλαβον:* nempe in partibus imperii Romani, ist genauer, als die Schlussworte von V. 12 gestatten. Der Text sagt, dass die 10 Könige überhaupt noch nicht eine Herrschaft empfangen haben; sie werden aber eine Macht wie Könige erlangen und zwar als Genossen und Gehülfen des Thiers (*μετὰ τ. θηρ.* Vgl. V. 13 f.), *eine Stunde lang;* denn sie werden sofort von dem Herrn abgethan werden. Der in schematischer Weise (vgl. 18, 10) bezeichneten sehr kurzen Dauer (*μίαν ὥρ.* Acc. wie 9, 5) ihrer Herrschaft scheint es zu entsprechen (*Beng.*), dass von diesen zehn Königen gesagt wird: *ἐξουσ. ὡς βασιλ.* Die *βασιλεία* dieser *βασιλεῖς* würde dann nicht als eine wirklich volle Königsherrschaft, sondern als eine schnell vorübergehende Macht, welche aber wegen ihrer zeitweiligen Grösse wie eine königliche dargestellt wird (vgl. 9, 3), erscheinen. — *μίαν γνώμην ἔχουσιν*) Die sogleich folgenden Worte geben (vgl. auch V. 17) die Bestimmung, dass die Einmüthigkeit dieser Könige darauf absieht, dass sie mit dem Thiere gemeinschaftliche Sache machen, und zwar zunächst gegen den Herrn (V. 14), sodann aber auch gegen die Hure (V. 16). — *μετὰ τοῦ ἀρνίου πολεμήσουσι*) Hier folgt aber sofort — umgekehrt wie 11, 7. 13, 7 — die Angabe, dass nicht allein das Lamm, weil es ja der Herr aller Herren und der Könige König ist (vgl. 19, 16), sondern auch die Gläubigen jene Könige überwinden werden. Das *νικήσει αὐτ.* giebt für die weitere Subjectsbestimmung *καὶ οἱ μετ' αὐτοῦ κτλ.* (die *στρατεύματα* des Herrn 19, 14. 19) die Vorstellung eines *νικήσουσι* an die Hand (unnatürlich *Beng.:* „die mit ihm sind, sind Auserwählte“, welche nur zuschauen sollen). Die dreifache Bezeichnung, nach welcher die Heiligen (vgl. 13, 7) als solche erscheinen, die von Seiten ihres Herrn berufen und auserwählt sind und ihrerseits die Treue bewahrt haben

(vgl. 2, 10), hebt die innere Begründung des Sieges hervor, die Verheissung bekräftigend und zugleich an die Bedingung des Sieges erinnernd. —

V. 15—18. Mit einer Fortsetzung seiner Rede (*καὶ λεγ. μ.*) deutet der Engel zunächst die Wasser, an welchen Joh. die Hure geschaut hat, und verkündigt dann das bevorstehende Gericht über die Hure, welches nach Gottes Schickung durch jene zehn mit dem Thiere verbündeten Könige vollzogen werden soll. Darauf wird endlich die Hauptfigur in der Vision Kap. 17, die Hure selbst bestimmt erklärt, — *τὰ ὕδατα κτλ.*) Die Wasser bilden die Gesammtheit der Erdbewohner ab, denn sie alle gehören zur Herrschaft der Hure (V. 18. Vgl. 13, 3. 8. 12. 16); dem entspricht auch die Häufung der vier Ausdrücke *λαοί, ὄχλοι, ἔθνη, γλῶσσαι* (vgl. 5, 9. 7, 9). — Aber trotz ihrer weiten Herrschaft (vgl. V. 1: *τ. μεγάλης*. 14, 8. 16, 19) und aller ihrer Herrlichkeit wird die Hure auf eine Weise zu Grunde gehen, welche man am wenigsten erwarten sollte, die aber nur um so deutlicher das Gericht Gottes offenbart: jene zehn Könige, sammt dem Thiere, werden die Hure hassen und alle ihre Herrlichkeit zunichte machen. Das *οὗτοι μισ.* geht ad sensum auf die unter den Hörnern zu verstehenden Könige (V. 13. 14); diese sind das massgebende Hauptsubject, so dass die dazu tretende Subjectsbestimmung *καὶ τὸ θηρίον* für die Form des Ausdrucks *ουτοι μισήσ.* nicht weiter in Betracht kommt. — *ἠρημωμένην ποιήσ. αὐτ. καὶ γυμνὴν*) Frappanter Gegensatz zu V. 4 (vgl. 18, 16). — *κ. τὰς σάρκας αὐτῆς φάγονται*) Hier ist die Vorstellung der Weibesgestalt noch festgehalten (vgl. Ps. 27, 2. Mich. 3, 2 f.), während in dem folgenden Ausdrucke *καὶ αὐτὴν κατακαύσουσιν ἐν πυρί* die zu Grunde liegende Vorstellung der *Stadt* sich geltend macht. — V. 17 erläutert das V. 16 Verkündigte durch die Hinweisung auf Gott, welcher auf diese Weise die Hure verderben will: *ὁ γὰρ θεὸς ἔδωκεν κτλ.* Die hier vorliegende Anschauung ist ganz ähnlich wie 16, 14. 16; dort bringen höllische Geister die Könige der Erde zusammen — zum Tage des Gerichts, nach Harmagedon; an uns. St. wird die Absicht und die Wirkung von Seiten Gottes bestimmt ausgesprochen: Er ist es, welcher es ihnen in's Herz gegeben hat, die Meinung des Thiers zu vollbringen, mit dem Thiere sich zu verbinden und dem Thiere zu dienen. Der Gedanke wird abgestumpft, wenn man das *αὐτοῦ* neben *ποιῆσ. τ. γράμ.* auf Gott (*Vulg.*, *Hengstb.* u. A.), statt auf das Thier (*Beng.*, *de Wette*, *Ew.* II, *Volkm.*, *Luthardt*) bezieht. Im Zu-

sammenhange ist diese Subjectsbestimmung durchaus nicht zu entfernt (gegen *Hengstb.*). — Dem ὁ γὰρ θεὸς ἔδωκεν κτλ. entspricht am Schlusse das ἄχρι τελεσθήσονται οἱ λόγοι τοῦ θεοῦ: das von Gott beabsichtigte Thun der mit dem Thiere verbündeten Könige hat in der *Vollendung* (vgl. 10, 7) *der Worte*, d. h. der Weissagungen *Gottes* nicht nur sein Ziel, sondern zugleich seine Gränze. Haben jene Könige gethan, was sie sollen, so werden sie abgethan (vgl. V. 12. —

Jetzt (V. 18) kann sich auf Grund aller vorhergehenden einzelnen Angaben die bestimmte Deutung der Hure, um welche es sich von V. 1 an vorzugsweise handelt, ergeben: das Weib ist *die grosse Stadt*, welche königliche Herrschaft über die Könige der Erde hat, d. h. Rom, die auf sieben Hügeln belegene (V. 8) Hauptstadt des durch das Thier abgebildeten heidnisch-römischen Weltreichs.

Dies exegetische Resultat drängt sich so unzweifelhaft auf (vgl. auch *Hengstb.* zu V. 18), dass weder das Missverständniss *Auberlen's*, welcher die Hure für das entartete Weib aus Kap. 12 hält, noch die altprotestantische Erklärung, welche auf geraderem Wege die Beziehung auf den Pabst und das päbstliche Rom gewann (*Coccejus, Calov, Vitr., Beng.*), noch die singuläre Meinung *Züllig's*, welcher die Stadt V. 18 für Jerusalem hält — Kap. 17 soll Jerusalem als Babel, das falsche Judenthum unter dem Bilde des Thiers als Edom dargestellt werden — eine weitere Widerlegung bedarf, als die Auslegung von Kap. 17 im Zusammenhange mit Kap. 12 fll. an die Hand giebt. Dass insbesondere auch V. 12 fll. nicht auf den Andrang der Gothen oder anderer germanisch-slavischer Völker zielen kann, wie *Auberlen* dies Mal in Uebereinstimmung mit *Grot.* deutet, ergiebt sich schon aus dem Zusammenhange mit V. 11. Die zehn Könige — welche *Ebrard* mit dem siebten Haupte zu identificiren versteht — können aber auch, wenn unsere Auslegung von V. 10 f. und 13, 3 richtig ist, weder 10 duces partium Flavianarum (*Wetst.*), noch parthische Bundesgenossen des Nero (*Eichh., Bleek, de Wette.* Vgl. *Ewald*, welcher römische Provinzial-Präfecten als mit dem wiederkehrenden Nero verbündet versteht. So auch *Volkm.*) sein. Vielmehr schliesst sich Joh., nachdem er V. 3. 7 die Zehnzahl der Hörner wie Kap. 12 und Kap. 13 neben der Siebenzahl der Häupter des Thiers erwähnt und auch dadurch die Identität des Thiers Kap. 17 mit dem früher beschriebenen bezeichnet hat, jetzt in der Deutung der 10 Hörner als zehn *zukünftiger* Könige an Dan. 7, 24

(*καὶ τὰ δέκα κέρατα αὐτοῦ, δέκα βασιλεῖς ἀναστήσονται*). Hiemit ist aber jede concrete historische Beziehung der 10 Hörner aufgegeben; es kann an die Stelle der Kap. 13 in der Zehnzahl der Hörner liegenden Beziehung, gerade weil dieselbe dort eine wirklich historische ist, keine andere treten, am wenigsten die, welche bei Dan. wirklich stattfindet. Das über die 10 Könige Gesagte (V. 12 fll.) bildet also einen aus dem Danielschen Vorbilde entlehnten Zug in dem apokalyptischen Gemälde, welcher nun die Zehnzahl, der bestimmten historischen Beziehung entkleidet, als eine schematische erscheinen lässt, während die allgemeine geschichtliche Voraussetzung für die prophetische Anschauung des Joh. — von anderer Seite angesehen, die relative Erfüllung seiner Weissagung — darin liegt, dass die nach und wider einander sich aufwerfenden Kaiser nur durch Kämpfe, welche zum Verderben der Stadt gereichten, der Herrschaft sich bemächtigen konnten: sie waren mit dem Thiere, aber die hurerische Stadt machten sie wüste. — „Herrscher der Endzeit“ (*Luthardt*) sind aber die 10 Könige so gewiss nicht, als in dem Thiere und in der Hure das heidnisch-römische Welt*reich* und die Welt*stadt* abgebildet sind; und es ist der gesunden Exegese unmöglich, eine am Ende der Welt noch eintretende Erfüllung der Weissagungen in Kap. 17 in Aussicht zu stellen. —

Kap. XVIII.

V. 1. Das *καὶ* vor *μετὰ ταῦτα* (*Elz.*) ist nach A. B. *Sin.* al. (*Lachm.*, *Tisch.*) zu streichen. Vgl. 7, 1. - V. 2. Statt *ἐν ἰσχύϊ, φωνῇ μεγάλῃ* (*Elz.*, *Ew.* II.) lies *ἐν ἰσχυρᾷ φωνῇ* nach entscheidenden Zeugen (*Lachm.*, *Tisch.*). — V. 4. Für *ἐξέλθατε* (*Lachm.* 1846. *Tisch. Sin.*: *ἐξέλθαται*. *Elz.* *ἐξέλθετε*) zeugt A; allein der Plur. kann wegen des Folgenden geschrieben sein. Nach B. C. ist das *ἔξελθε* (*Lachm.* 1850) wenigstens gleich berechtigt, obwohl auch dieser Sing. eine Correctur sein kann wegen der Anrede *ὁ λ. μ.* — V. 5. Statt des Interpretaments *ἠκολούθησαν* (*Elz.*) hat schon *Beng.* nach A. B. C. geschrieben: *ἐκολλήθησαν* (*Sin.*). — V. 6. Das *ὑμῖν* hinter *ἀπέδωκεν* (*Elz.*) ist nach A. B. C. *Sin.* zu streichen (*Lachm.*, *Tisch.*). — Ebenso das *αὐτῇ* hinter *διπλῶσ*. — V. 7. Vor *κάθημαι* fehlt in der *Rec.* ein *ὅτι* (A. B. C. *Sin.* *Lachm.*, *Tisch.*). — V. 8. *κρίνας*) So A. B. C. *Sin.* pr. m. al. *Beng.*, *Griesb.*, *Lachm.*, *Tisch.* Das *κρίνων* (*Elz.*) ist eine schlechte Interpretation. — V. 13. *καὶ ἄμωμον*) So A. C. *Sin.* *Beng.*, *Griesb.*, *Lachm.*, *Tisch.* Schon bei B findet sich das Versehen der Auslassung (*Elz.*) — V. 14. Das *σου* gehört

wahrscheinlich hinter ὀπώρα (A. C. *Sin. Lachm.*, *Tisch.*), nicht hinter ψυχῆς (B. al. *Elz.*). — Das αὐτὰ muss zwischen οὐκέτι und οὐ μὴ (B. C. *Lachm.*, *Tisch.*), nicht am Schlusse (*Elz.*) stehen. *Sin.* hat es vor εὑρησ. — Statt der Erleichterung εὑρήσῃς (*Elz.*) lies nicht εὕρῃς (B. *Tisch.*), sondern εὑρήσουσιν (A. C. *Sin.* al. *Lachm.*). — V. 17. ἐπὶ τόπον πλέων) So A. B. C. *Griesb.*, *Lachm.*, *Tisch. Sin.*: ἐ. τὸν τόπ. Die *Rec.* ἐπὶ τῶν πλοίων ὁ ὅμιλος ist eine unbeglaubigte Interpretation. —

Nachdem Kap. 17 die grosse Stadt unter dem σημεῖον der grossen Hure als der nächste Gegenstand des nun in seiner Ausführung bevorstehenden (vgl. 17, 1. 15, 1. 16, 21) Gerichtes Gottes zur Anschauung gebracht war, folgt jetzt die Schilderung dieses Gerichts. Aber *gezeigt* (17, 1) wird dasselbe dem Joh. nicht in der Weise, wie ihm z. B. 21, 9 fll. die Braut des Lammes gezeigt wird, d. h. nicht der Gerichtsact selbst, durch welchen die Stadt vertilgt wird, stellt sich dem schauenden Propheten dar, sondern in einer andern Form wird die Schilderung des Gerichtes vermittelt. Als wirklich vollzogen wird dasselbe 19, 1 fll. gefeiert. Am Schlusse von Kap. 18 dagegen steht die wirkliche Ausführung noch bevor (V. 21—24. Beachte das Fut. βληθήσεται V. 21); auch in dem mittlern Theile V. 4—20 ist der Grundton der Schilderung futurisch (vgl. V. 4. 6. 8. 9), indem auch hier auf das factisch noch bevorstehende Gericht hingewiesen wird. Demgemäss darf auch V. 1—3 nicht so verstanden werden, als ob hier schon die thatsächliche Vollziehung des Gerichts vorausgesetzt, mithin dasselbe zwischen 17, 18 und 18, 1 zu denken wäre; sondern nachdem ein starker Engel in proleptischer Weise (vgl. 11, 15—19. 14, 8) das jetzt unmittelbar bevorstehende Gericht über die Stadt, wie schon geschehen ausgerufen hat, erschallt eine andere Stimme vom Himmel (V. 4—20), welche zuerst den Gläubigen gebietet, aus der Stadt, deren Verderben jetzt in's Werk gesetzt werden soll (V. 5 fll.), zu entfliehen, und sodann schildert, wie der Fall der Stadt von den Erdbewohnern beklagt werden werde; endlich stellt dann ein anderer Engel (V. 21—24) durch eine significante Handlung dar, wie schnell und völlig der Untergang der Stadt sein werde. Den eigentlichen Act des Ge-

richts über die Stadt, welcher hiernach zwischen 18, 24 und 19, 1 zu denken ist, *sieht* also Joh. nicht; aber je vollständiger und anschaulicher die Darstellung im 18. Kap. ist, desto gewisser ist dennoch die Zusage des Engels 17, 1 erfüllt. — Bei allen drei Theilen der Schilderung Kap. 18 ist zu beachten, wie nicht nur das Ganze von Anklängen an A. T. Vorbilder durchzogen ist, sondern auch wie insbesondere nach der Weise der alten Propheten die Drohung des Gerichts nicht ausgesprochen wird ohne wiederholte Hinweisung auf die Sündenschuld, durch welche der gerechte Zorn Gottes herausgefordert ist (vgl. schon 14, 8. 15 fll. 16, 5. 19). —

V. 1—3. *ἄλλον ἄγγ. καταβαίνοντα κτλ.*) Das *ἄλλον* unterscheidet diesen Engel — welchen man weder für Christum (*Calov*, *Hengstb.*), noch für den heiligen Geist (*Coccejus*, *Vitr.*), noch für Luther (*Nicolai* u. A. Vgl. *Calov*) halten darf — von dem zuletzt (17, 1. 7. 15) genannten. Mit Unrecht bezieht *Beng.* das *ἄλλον* auch auf *καταβαίνοντα*, als wenn dieser vom Himmel steigende Engel dem 10, 1 erwähnten gegenüber gestellt wäre; aber dort wie hier ist das *καταβ.* eine attributivische Bestimmung zu dem Subjectsbegriff *ἄλλ. ἄγγ.* — *ἔχοντα ἐξουσίαν μεγάλην*) Das sichtbare Anzeichen dieser grossen Machtvollkommenheit wird sogleich beschrieben: *κ. ἡ γῆ ἐφωτίσθη ἐκ της δόξης αὐτοῦ*, ohne dass jedoch genauer angegeben wird, in welcher Weise diese *δόξα* zur Erscheinung gekommen sei (vgl. 10, 1. 1, 14 fl.). Zu der überaus wichtigen Verkündigung aber, welche V. 2 f. ausgerufen wird, schickt sich ein hervorragender Engel, welcher mit dem Glanze seiner himmlischen Herrlichkeit die ganze Erde überstrahlt und (V. 2: *ἔκρ. ἐν ἰσχυρᾷ φωνῇ*. Vgl. 5, 2) mit so gewaltiger Stimme ruft, dass seine Botschaft über die ganze Erde, so weit die Herrschaft der dem Gerichte verfallenen Stadt reicht, erschallt. — *ἔπεσεν*) Vgl. 14, 8. — *ἐγένετο κατοικητήριον δαιμόνων* — *μεμισημένου*) Im Sinne von Jes. 13, 22. 34, 14 fll. Bar. 4, 35 wird veranschaulicht, dass die prächtige Stadt völlig wüste geworden sei: zu dem *φυλ. παντ. ὀρνέου κτλ.* vgl. Jer. 50, 39. Seph. 2, 14. Ps. 102, 7. Selbst an der Schilderung V. 2 hat sich die allegorische Auslegung versucht; noch *Ebrard* versteht die Vögel „geistig“. — Der Ausdruck *φυλακή* deutet an, dass das wüste *κατοικητήριον* ein unfreiwillig eingenommenes, ein Gefängniss (2, 10. 20, 7. *Beng.*, *Hengstb.*) sei. — *ὅτι κτλ.*) Angabe der das Gericht begründenden Sündenschuld. Vgl. 14, 8. 17, 2. — *καὶ οἱ ἔμποροι κτλ.*) Nicht nur die Sünde der

gottvergessenen, bauchdienerischen und hoffärtigen Ueppigkeit (vgl. V. 7. 9) wird gestraft, sondern zugleich der Gegensatz zwischen der völligen Verwüstung und der vormaligen Ueppigkeit, welcher solche Mittel zu Gebote standen, dass die Kaufleute der ganzen Erde dadurch reich wurden (vgl. V. 11. 23), markirt. Das *ἐκ τῆς δυνάμεως τ. στρήν.* heisst nicht ob multitudinem luxuriae (*Ewald*), auch nicht „wegen ihrer gewaltigen Ueppigkeit" (*de Wette, Hengstb.*), sondern weist auf das der Ueppigkeit dienende gewaltige Vermögen der Stadt hin (vgl. auch *Andr.*, *Grot.*, *Vitr.*). —

V. 4 - 20. Eine andere Stimme vom Himmel — schwerlich die Stimme Gottes oder Christi (*Beng.*, *Hengstb.*), weil die bis V. 20 hinreichende und von V. 9 an sogar eine fremde Klage darstellende Rede für Gottes oder Christi Mund sich nicht recht eignet, sondern eines Engels, welcher (vgl. 11, 3) im Namen Gottes spricht — befiehlt zuvörderst denen, welche zum Volke Gottes gehören, die dem Verderben geweihte Stadt zu verlassen: *ἵνα μὴ συγκοινωνήσατε κτλ.* Vgl. Jer. 51, 6. 9. 45. Das *τ. ἁμαρτίαις αὐτῆς* (vgl. V. 5. *αἱ ἁμαρτ.* und *τ. ἀδικήμ. αὐτ.*) ist nicht geradazu metonymisch für Sünden*strafen* (*Beng.*, *de Wette*) zu nehmen, sondern die Vorstellung ist (vgl. Gen. 19, 15. *Hengstb.*), dass die Gemeinschaft mit den Sünden der Stadt, welche allerdings nicht eine Gemeinschaft der Schuld ist, doch eine Gemeinschaft der Strafen (*κ. ἐκ τ. πληγῶν κτλ.*) sein würde. Denn die Vorstellung, dass die Gläubigen Gottes, sei es gezwungen (*Ew.* II), sei es in Folge gesteigerter Verführung (*Luthardt*), sich wirklich an den Sünden der grossen Stadt betheiligen könnten, ist hier schwerlich berechtigt, da das Gericht unverkennbar hereinbricht. Die Gläubigen würden mit umkommen wegen der Sünden der Stadt, die jetzt (V. 5) das höchste Mass erreicht haben: *ὅτι ἐκολλήθησαν κτλ.*, die Sünden — nicht das Geschrei davon (*de Wette*) — sind zu einer solchen ungeheuren Masse gehäuft, dass sie bis an den Himmel hinanreichen (vgl. Esr. 9, 6. *Beng.*) Zum Ausdrucke *κολλᾶσθαι — ἄχρι τ. οὐρ.*, eigentlich *anhangen* bis zum Himmel vgl. Bar. 1, 20 (*ἐκολλήθη εἰς ἡμᾶς τὰ κακά*), Ps. 63, 9 (*ἐκολλ. ἡ ψυχή μου ὀπίσω σου*) u. v. ähnl. Beispiele bei *Biel*, Thes. s. v. — *ἐμνημόνευσεν*) Vgl. 16, 19. —

V. 6—8. Jetzt wendet sich der im Namen Gottes Redende (vgl. die Schlussformel V. 8) an die, welche das Zorngericht an der grossen Stadt vollziehen sollen: *ἀπόδοτε αὐτῇ κτλ.* Es soll ihr vergolten werden (vgl. 16, 5 f. 14, 8 fll. 11, 18), und zwar zwiefach (vgl. Jes. 40, 2), d.

h. für ihre Sünde soll sie nun die entsprechende, ganz vollständige Strafe erleiden, und so viel sie sich selbst verherrlicht und in stolzer Ueppigkeit gelebt hat, ebenso viel Qual und Herzeleid soll ihr nun gegeben werden (vgl. Am. 8, 10). Die Massbestimmung V. 7 *ὅσα — τοσοῦτον* (über die Form des Ausdrucks vgl. Rom. 6, 10. Gal. 2, 20), welche die Idee der strengen Gerechtigkeit ausdrückt, wirft das rechte Licht auf die mehr rhetorisch gehaltene Darstellung in *διπλώσατε, διπλᾶ, διπλοῦν.* Auch zu Anfang (*ἀπόδοτε κτλ.*) war das Gleichmass von Schuld und Strafe bezeichnet (*ὡς καὶ αὐτὴ ἀπέδ.* Vgl. 14, 10); selbst der Ausdruck *ἀπέδωκεν* erklärt sich daraus, dass er dem *ἀπίδοτε αὐτῇ* entsprechen soll. — Die in frappanten Gegensätzen V. 7ª dargestellte Verwandlung der stolzen Sicherheit in das tiefste Leid wird durch das V. 7ᵇ und V. 8 Folgende noch gehoben. Zur Begründung des *ὅσα ἐδόξασεν ἑαυτήν* wird die hochmüthige Rede, welche das Weib selbst im Herzen führt, dargelegt: sie rühmt sich um ihrer Weltherrschaft willen (vgl. 17, 18), als *eine Königin zu thronen* (vgl. Jes. 47, 7), *nicht eine Wittwe,* sondern, wie eine kinderreiche Mutter, die Herrin vieler Städte (vgl. 17, 5) und Völker zu sein (vgl. Jes. 47, 8), und ist sicher, *niemals Trauer zu sehen,* d. h. durch Erfahrung kennen lernen (Joh. 8, 51 f.), insbesondere bei dem Tode ihrer Kinder (*πένθος,* Todtenklage. Vgl. Gen. 27, 41. 50, 10 fl. Amos 8, 10. *Ew.* II). Aber mit schneidendem Contraste tritt diesem sichern Hochmuthe die gerade durch denselben motivirte (*διὰ τοῦτο,* wie das altprophetische לָכֵן z. B. Mich. 2, 2. 3, 6. Am. 3, 11. 5, 13. 16) Drohung entgegen: an *einem Tage* (vgl. Jes. 47, 9) werden ihre Plagen kommen, und zwar nicht der *Tod* allein, welcher sie zur Wittwe macht, sondern auch *Trauer,* wie sie nie zu erleben dachte, und *Hunger* anstatt ihrer masslosen Ueppigkeit. — *καὶ ἐν πυρὶ κατακ.*) Vgl. 17, 16. — *ὅτι ἰσχυρὸς κτλ.*) Die Bürgschaft für die unfehlbare Ausführung der Drohung; vgl. 1, 8 (Am. 4, 13. 5, 27). — *ὁ κρίνας αὐτήν*) Falsch interpretirt die schlechte Var.: *κρίνων.* Denn das Gericht ist schon so weit vollendet, dass in der eben ausgesprochenen Drohung schon die Strafe von dem Richter bestimmt ist. —

V. 9—20. Wie die Könige und die übrigen Erdbewohner den jähen Sturz der grossen Stadt, von welchem sie selbst schmerzlich mitbetroffen werden, beklagen werden (vgl. Ezech. 27). Doch tritt V. 11 und 17 ein ähnlicher Wechsel in der Darstellungsform ein, wie 11, 11 im Vergleich zu 11, 7. —

V. 9 f. Die Klage der Könige der Erde (vgl. 17, 2). — *τὸν καπνὸν τ. πυρώσ. αὐτ.*) Vgl. 14, 11. Der *βασανισμός* der Stadt, durch welchen sie im Gerichte selbst betroffen wird, ist die wirkliche *πύρωσις* (vgl. 1, 15) derselben. Deshalb stehen auch die wehklagenden Könige von fern: sie fürchten sich vor dem Brande, in welchem die Stadt untergeht. — *Οὐαί, οὐαί*) Mit dem *διπλώσατε* V. 6 hat die Wiederholung des Wehrufs, welche nur der Tiefe des Schmerzes entspricht (vgl. V. 16. 19), nichts zu thun (gegen *Hengstb.*). — *ἡ πόλις ἡ μεγάλη κτλ.*) Die Erinnerung an die Grösse und Macht der Stadt (vgl. V. 11 fll. 19. 21 fll.) macht den Eindruck ihres Untergangs, welcher als Grund des Wehrufs ausdrücklich bezeichnet wird (*ὅτι κτλ.*) nur noch überwältigender. —

V. 11—16. Die Klage der Kaufleute. — *κλαίουσιν καὶ πενθοῦσιν*) Mit dem Praes. geht Joh. allerdings zu dem beschreibenden Tone über (*de Wette*); aber er wählt hier noch nicht das Präteritum (vgl. 11, 11), so dass er noch nicht die Vorstellung, als wenn er selbst den Untergang der Stadt oder die denselben begleitenden Klagen wahrgenommen habe, ausdrückt. Um so leichter ist nachher der Rückgang zu der ursprünglichen Weise (V. 15); aber der neue Uebergang zur beschreibenden Redeweise bringt endlich auch Präterita mit sich (V. 17 f.). — *τὸν γόμον*) Die Schiffsladung (Act. 21, 3). Vgl. *Eustath.* (b. *Wetst.*): *φόρτος νηὸς, ὁ καὶ γόμος.* — Die ganze Schilderung der vielen kostbaren Dinge, für welche die Kaufleute jetzt keine Käufer mehr finden, giebt eine Anschauung von den frühern Bedürfnissen der üppigen (V. 3. *τ. στρήνους αὐτ.* V. 7. 9. Vgl. 17, 4) Stadt. Die Masse der verschiedenen Dinge wird in angemessener Gruppirung genannt. — *σηρικοῦ*) Seide. Vgl. *Winer,* RWB. u. d. W. — *καὶ πᾶν ξύλον θύϊνον κτλ.*) Der Wechsel der Accusative und der von *τὸν γόμον* abhängigen Genitive bis zum Schluss von V. 13, welcher hier ganz bestimmt vorliegt, kann zur Erläuterung der zweifelhaften Constr. 17, 4 dienen. — Das kostbare, wohlriechende *Thinenholz* (*Luth.*), das citreum der Römer, kommt von dem *θύον*, *θύα*, *θύϊα* genannten Baume, welcher vielleicht mit der weissen Ceder (Cupressus thyioides) identisch ist. Vgl. *Wetst.* und *Winer,* RWB. u. d. W. — Der Ausdruck *πᾶν ξύλ. θύ.* bezeichnet zuerst all das herbeigebrachte köstliche Material (gegen *de Wette*: allerlei daraus gefertigte Geräthe: vgl. *Hengstb.*); daran schliesst sich die Aufzählung der aus den kostbarsten Stoffen verfertigten Geräthe, darunter *σκ. ἐκ ξύλου τιμ.* — *κινάμωμον*)

Cinnamet (*Luth.*). Vgl. *Winer*, RWB. u. d. W. Zimmt. — ἄμωμον) Die von einer asiatischen Staude (*Plin.*, H. N. XII, 28) gewonnene kostbare Haarsalbe. Vgl. *Martial.* VIII, 77: Assyrio semper tibi crinis amomo splendeat. S. *Wetst.* — σεμίδαλιν) Feinstes Weizenmehl, simila (*Vulg.*) oder similago. Vgl. *Plin.*, H. N. XVIII, 20: Similago ex tritico fit laudatissima. — κτήνη) Der allgemeine Ausdruck, welcher auch Rindvieh einschliesst (S. d. Lex.), steht voran. — ῥεδῶν) Rheda genus vehiculi IV rotarum (*Isidor.* XX, 17). Alexander Sev. gestattete den römischen Senatoren derartige Wagen mit Silber verziert, — interesse Romanae dignitatis putans, ut his tantae urbis senatores vectarentur (*Lamprid.* b. *Wetst.*). — σωμάτων) d. h. Sclaven, σώματα δοῦλα) *Pollux* III, 71). S. Beispiele aus den LXX bei *Biel*, s. v.; vgl. *Wetst.*, *Wolf* u. A. Auch der folgende Ausdruck ψυχὰς ἀνθρώπων (Ezech. 27, 13. Vgl. 1 Chron. 5, 21) weist auf Sclaven, und es scheint, wegen der Verschiedenheit der Constr., dass eine Unterscheidung beabsichtigt sei (vgl. *Wetst.*, welcher bei ψυχ. ἀνθρ. an Gladiatoren denkt; *Züll.*, welcher σώμ. von eigentlichen Sclaven, ψυχ. ἀνθρ. von solchen die sich vermiethen, auch zur Wollust, versteht). Das Nächste ist (vgl. *Beng.*, *Ewald*, *Hengstb.*), bei σωμ. an solche Sclaven, die zu den Rossen und Wagen gehören, bei dem letzten abschliessenden Ausdrucke ψυχ. ἀνθρ., an Sclaven überhaupt zu denken. *Ew.* II versteht an letzter Stelle weibliche Sclaven. *Volkm.*, welcher dem καὶ vor ψυχ. ἀνθρ. einen falschen Nachdruck leiht, findet hier das durch den christlichen Geist eingegebene Urtheil, dass es sich bei dem Sclavenhandel nicht um „Leiber", sondern um „Seelen" von Menschen handele. — Die Klage wendet sich V. 14 *) zu den Dingen, welche ei-

---

*) *Vitr.* hat mit *Beza* und *Laun.* gemeint, dass V. 14 nicht an diese Stelle, sondern zwischen V. 23 und V. 24 gehöre. *Ew.* I hält den V. für eine Randbemerkung des Joh. selbst, welcher einen angemessenen Platz für den Gedanken augenblicklich nicht gefunden habe. *Ew.* II lässt es als möglich zu, dass der V. aus einem ganz andern Buche hieher verschlagen sei; wenn derselbe aber zur Apok. gehöre, so sei er inmitten von V. 23 einzufügen. Vgl. auch *Volkm.* Allein wenn auch die Anstoss erregende Form der Anrede nicht als Klage der Kaufleute verstanden werden kann — diese folgt erst V. 15 fl. in der V. 10 entsprechenden Weise — so darf man doch urtheilen, dass der deutende Engel (*Bleek*) oder die bei V. 4 eingetretene Stimme jetzt die angeklagte und bedrohte Stadt geradezu anrede. Ein ähnlicher Wechsel in der Darstellungsform findet sich auch V. 22 fl. im Vergleich mit V. 21 und V. 24. Vgl. auch Hos. 2. 8. —

ner andern Hauptart des στρῆνος der grossen Stadt (vgl. V. 3. 7) gedient haben, der Leckerei und Schlemmerei; auch dieser Theil der Schilderung erinnert eben durch die Darstellung der Strafe an die entsprechende Sündenschuld. — ἡ ὀπώρα σου τῆς ἐπιθυμίας τῆς ψυχῆς) Treffend *Luther*, der auch die genitivische Bestimmung zu ἡ ὀπώρα sinnrichtig beschreibt: *das Obst, da Deine Seele Lust dran hatte.* — ἀπῆλθεν ἀπὸ σοῦ) Im Sinne gleich dem parallelen ἀπώλετο ἀπὸ σοῦ. Vgl. Ps. 142, 5 LXX. — τὰ λιπαρὰ) Eigentlich *das Fette;* aber die Verbindung mit τὰ λαμπρὰ weist dazu an, den Ausdruck im gewöhnlichen uneigentlichen Sinne (Jes. 30, 23. Vgl. *Hesych.*, welcher λιπ. erklärt: καλόν, ἐλαφρον κτλ.) zu nehmen (*Luther, Bengel, Hengstb.*). Es wird schliesslich alles in seiner Art Vorzügliche und Herrliche zusammengefasst. — Die beiden letzten VV., welche sich auf die Klage der Kaufleute beziehen, stellen die Gleichförmigkeit mit V. 9 f., zu welcher es wegen V. 11—14 noch nicht kommen konnte, auch in den beiden Momenten her, dass die Kaufleute als von fern stehend erscheinen und den ausdrücklichen Wehruf erheben. Dem entsprechend zielt das τούτων V. 15 nicht allein auf die V. 14 (*de Wette*), sondern auf alle von V. 11 an genannten Dinge (*Beng.*), so dass kein Grund ist, die Inconcinnität der Rede zu tadeln (gegen *de Wette*). — κόκκινον) Dass hier (vgl. dagegen 17, 4) das scharlachene Gewand gleich dem purpurfarbenen auf die königliche Herrlichkeit der Stadt deutet, versteht sich im Sinne der Kaufleute von selbst. Bei diesen, welche das scharlachrothe Thier weder sehen noch verstehen, wird nur eine solche Vorstellung von dem Weibe vorausgesetzt, wie sie in harmonischem Zusammenhange mit der dem Propheten gewährten Anschauung Kap. 17 der üppigen Herrlichkeit der Stadt entspricht. —

V. 17—19. Die Klage der Schiffer, welche gleichfalls die drei Momente von V. 9 f. und V. 11—16 enthält: das Fernstehen der Klagenden, die Erinnerung an die frühere Herrlichkeit der Stadt und den Wehruf über den Untergang derselhen. — Ueber die Darstellungsform der Präterita (ἔστησαν V. 17. ἔκραζον V. 18. 19), aus welcher aber nach der Anlage der ganzen Schilderung Kap. 18 nicht zu folgern ist, dass Joh. den Untergang der Stadt wirklich geschaut habe, vgl. zu V. 11 und die Vorbemerkung zu Kap. 18. —

Alle Arten von Schiffern werden genannt, gleichwie V. 11 fll. alle Arten von Handelsleuten angedeutet waren: *Steuermänner* und πᾶς ὁ ἐπὶ τόπον πλέων, d. h. nicht ge-

rade Küstenfahrer (*de Wette*), sondern solche, welche regelmässig zu einem bestimmten Hafenplatze fahren (*Beng.*, *Hengstb.* u. A. Vgl. Act. 27, 2), und *ναῦται*, d. h. *Schiffer* überhaupt, und, wie abschliessend gesagt wird, *so viele das Meer bearbeiten*, d. h. alle die, für welche das Meer das Gebiet ihrer Berufsthätigkeit und die Quelle ihres Lebensunterhaltes ist; auch die Fischer gehören in diese Kategorie. Zu dem bei den Classikern gebräuchlichen Ausdrucke *τὴν θάλ. ἐργάζεσθαι*, mare exercere, vgl. viele Beispiele bei *Wetst.* — *καπνὸν τ. πυρ.*) Vgl. V. 9. — Die wehklagende Frage *τίς ὁμοία τῇ πόλει τῇ μεγάλῃ;* ist zugleich eine schneidende Erinnerung an die einstige Selbstvergötterung der Hauptstadt des Weltreichs (vgl. 13, 4). — *ἔβαλον χοῖν κτλ.*) Vgl. Ez. 27, 30. Ueber dies Zeichen der Trauer vgl. *Winer*, RWB. u. d. W. — *ἐν ᾗ ἐπλούτησαν κτλ.*) Die Stadt war der Ort, an welchem alle Schiffer mit ihren mannichfaltigen Waaren einen reich ergiebigen Markt gefunden hatten; denn vermöge ihrer kostbaren Schätze (vgl. V. 16) konnte die Stadt die Quelle des Reichthums für alle Händler werden (*ἐπλούτ.* — *ἐκ τῆς τιμιότητος αὐτ.* Vgl. V. 3). — *ἠρημώθη*) Vgl. 17, 3. —

V. 20. Die himmlische Stimme — nicht Joh. (*Züll.*), für welchen sich diese Aufforderung nicht wohl schickt (vgl. 12, 12) — ermuntert nicht nur den Himmel (sammt allen, die darin wohnen. 12, 12), sondern auch alle, welche auf Erden dem Herrn angehören, zur Freude über die so untergehende Stadt. Die irdischen Gläubigen — welche durch die drei Kategorieen *οἱ ἅγιοι*, *οἱ ἀπόστολοι* und *οἱ προφῆται* erschöpfend dargestellt werden (vgl. 11, 18), indem der allgemeinste Begriff voransteht, dann aber zwei besondere Classen genannt werden, weil diese, von dem Hasse der Weltmacht am ersten getroffen (vgl. V. 24), auch eine besondere Ursach haben, sich über die Rache des richtenden Gottes zu freuen — werden neben dem *Himmel* genannt, weil ausgedrückt werden soll, dass für die volle Gesammtheit aller derer, welche dem Herrn zugehören *), der Untergang der Stadt ein freudenreicher Erweis von der Gerechtigkeit und Herrlichkeit ihres Gottes ist. —

---

*) Zu kritischen Folgerungen ist uns. St. nicht geeignet. Mit demselben Rechte, mit welchem man schliessen wollte, dass Joh. zu den Aposteln nicht gehöre, würde man auch schliessen können, dass er zu den Propheten nicht gehöre. — Anders aber verhält es sich mit 21, 14. —

ὅτι ἔκρινεν κτλ.) Dasselbe Factum, welches die Wehklage der Erdbewohner begründet (V. 10. 16. 19), ist der Grund der Freude für alle Heiligen. Aber auch in der Ausdrucksweise wird diese Verschiedenheit der Beziehung markirt; das Gericht Gottes, welches die Stadt betroffen hat (V. 8: *κρίνας αὐτήν* — der Aor. wie an uns. St., *ἔκρινεν* — V. 10: *ἡ κρίσις σου*), hat ein *κρίμα*, d. h. einen durch das *κρίνειν* vollzogenen Act zuwege gebracht, welcher (vgl. dagegen 17, 1, wo als directes Object die Hure bezeichnet war) ein Gericht der Gläubigen (*κρ. ὑμῶν*) heisst, sofern dies an der Stadt vollzogene, von ihr entnommene Gericht (*ἐξ αὐτῆς*. Vgl. 6, 10) die Rechtfertigung und Befriedigung der von der Weltstadt verfolgten, nun aber an ihr gerächten Gläubigen ist. —

V. 21—24. Indem endlich noch ein starker Engel dadurch, dass er einen grossen Stein in's Meer wirft, den bevorstehenden jähen Untergang der grossen Stadt darstellt, beschreibt er in seiner die symbolische Handlung deutenden Rede nicht nur mit einzelnen lebensvollen Zügen die Verwandlung der bisherigen Lust und Pracht in öde Stille, sondern weist auch bestimmt auf die Sündenschuld der Stadt, als den Grund des Gerichts, hin. —

εἷς ἄγγελος ἰσχυρὸς) Ueber *εἷς* in unbestimmtem Sinne vgl. 8, 13. Die Stärke des Engels wird besonders hervorgehoben, weil dieselbe zu seinem Thun erforderlich ist (vgl. 5, 2. 18, 1). — *λίθον ὡς μύλον μέγαν*) Durch die Vergleichung *ὡς μύλ. μέγ.* wird die Grösse des Steins veranschaulicht (vgl. 11, 1. 8, 8). Den Sinn der Handlung (vgl. Jer. 51, 63 f.) beschreibt treffend *Andr.*, indem er sich an des Engels eigne Deutung hält: *Καθάπερ, φησὶν, ὁ μύλος καταδύει ὁρμήματι εἰς τὴν θάλασσαν, οὕτω καὶ ἡ τῆς Βαβυλῶνος ταύτης ἀθρόον ἔσται καθαίρεσις, ὥστε μήτε ἴχνος αὐτῆς φυλαχθῆναι εἰς τὸ μετέπειτα.* Hier ist zugleich bemerkenswerth, dass *Andr.* statt des Ausdrucks *ὁ μύλος*, welcher zur Bezeichnung des Mühlsteins ungebräuchlich ist, den gewöhnlichen zu setzen sich nicht veranlasst sieht, und wie er das *ὁρμήματι* (vgl. Matth. 8, 32 c. parall.: *ὥρμησεν*) richtig umschreibt durch *ἀθρόον*. — Ueber *οὐ μὴ* seq. Conj. Aor. V. 21 ff. (auch V. 7) s. *Winer*, S. 449. — Der Schilderung V. 22 f., welche nicht nur auf Gegenstände der Lust und des Wohllebens, sondern auch auf tägliche Bedürfnisse und natürliche Lebensverhältnisse zielt, liegt das Vorbild von Ezech. 26, 13. Jer. 25, 10; vgl. 7, 34. 16, 9. 33, 11 zu Grunde; die *ἐρήμωσις* der Stadt (V. 16. 19. 17, 16. Vgl. Jer. 7, 34) wird in concreter Weise

veranschaulicht. — *πᾶς τεχνίτης πάσ. τέχνης*) Der erschöpfende Abschluss der Kategorie, von welcher mehrere einzelne Beispiele genannt sind (vgl. V. 14. 17). — *ὅτι οἱ ἔμποροί σου κτλ.*) Sehr passlich schliesst des Engels Rede mit einer bestimmten Darlegung der Sündenschuld der Stadt. Es ist aber eine dreifache von V. 1 an (vgl. Kap. 17) herausgestellt: einmal der unerhörte Luxus, welchen die Stadt vermöge ihres Reichthums getrieben hat (V. 3. 7. 11 fll.), sodann ihre Hurerei, zu welcher sie alle Völker und Könige verführt hat, indem sie alle Welt dahin brachte, ihr anzuhangen und in ihr die göttliche Königin zu erkennen (vgl. V. 3. 6 f. 9. 17, 2), endlich ihr blutiger Hass wider die Heiligen (vgl. 17, 6). Alle drei Momente (vgl. *Ewald*) hebt der Engel, seine Gerichtsverkündigung mit dieser Constatirung der Schuld gleichsam besiegelnd, hervor: das Erste in den Worten *ὅτι οἱ ἔμποροί σου ἦσαν οἱ μεγιστᾶνες τῆς γῆς* (vgl. Jes. 23, 8), *weil Deine Kaufleute waren die Grossen der Erde,* d. h. weil die, welche Dir die Gegenstände Deines üppigen Lebens zuführten, in Deinem Reichthum und Deiner Verschwendung eine Quelle ihres eigenen Reichthums, welcher sie selbst zu Grossen der Erde (vgl. 6, 15) machte, fanden — so *Ewald, de Wette, Hengstb.* u. A.; mit Unrecht hält *Eichh.* das *οἱ ἔμπ. σου* für das Prädicat, indem er noch dazu die mercatura für eine bildliche Bezeichnung der fornicatio hält — das Zweite in den Worten *ὅτι ἐν τῇ φαρμακείᾳ σου κτλ.*, welche als eine Begründung des unmittelbar vorhergehenden nicht verstanden werden können (gegen *Hengstb.*), sondern der ersten Aussage *ὅτι οἱ ἔμποροι κτλ.* coordinirt sind, indem hier dieselbe Sache wie 17, 2. 4 beschrieben wird und die verführende Zauberei (*φαρμακεία* deutet auf die Liebestränke der Hure; vgl. Jes. 47, 9. 11 f. *Ewald, de Wette*) in der Sache nichts Anderes ist als der berauschende Wein der Hure. Das wichtigste dritte Moment der Sündenschuld wird endlich V. 24 noch besonders nachdrücklich dadurch hervorgehoben, dass auch die Form der Rede wechselt. Nicht in einer Anrede an die Stadt, sondern in einem Ausspruche von fester Objectivität wird hier schliesslich constatirt, dass in der Stadt der Propheten und Heiligen und aller auf der Erde (um Christi willen) Erschlagenen Blut *gefunden worden ist.* Auf eine feine Weise deutet das *εὑρέθη* an, wie das Blut, welches *auf der Erde* vergossen ist, *der Stadt* zugerechnet werde. Die Stadt ist das Haupt des ganzen die Gläubigen hassenden und mordenden Weltreichs; sie ist die eigentliche Urheberin; auch factisch war

sie in der Neronischen Verfolgung der ganzen Welt, ihrem Reiche, vorangegangen. — Contextwidrig versteht *Ew.* II das *πάντ. τ. ἐσφ. κτλ.* von Nichtchristen. —

Kap. XIX.

V. 1. *ὡς φωνὴν μεγάλην ὄχλου πολλοῦ*) So schon *Beng.*, *Griesb.* nach entscheidenden Zeugen. — Ebenso *λεγόντων* (*Elz.*: *λέγοντος*). — Auch die LA. *τοῦ θεοῦ ἡμῶν* (*Elz.*; *κυρίῳ τῷ θεῷ ἡμ.*) ist unzweifelhaft (*Griesb.*, *Lachm.*, *Tisch.*). — V. 5. *τῷ θεῷ*) So A. B. C. *Sin. Beng.*, *Lachm.*, *Tisch.* Der Accus. (*Rec.*) ist eine Erleichterung. — V. 6. Die *Rec.* *λεγόντων* (*Lachm.*) hat allerdings A. u. and. Zeugen für sich, ist aber als Erleichterung verdächtig (*Sin.*: *λεγούσων*). Wahrscheinlicher ist die LA. *λέγοντας* (2. 12. 16. al. *Beng.*); am meisten empfiehlt sich aber, gerade der Incorrectheit wegen, der Nom. *λέγοντες* (B. 4. 7. 8. *Tich.*, *Tisch.*). — V. 7. Statt des erleichternden *δῶμεν* (B. *Sin.* pr. m. *Elz.*, *Beng.*) lies *δώσομεν* (A. *Sin.* corr. *Lachm.*, *Tisch.*). Vgl. das *δώσωμεν* bei 11 (*Wetst.*). — V. 9. Wahrscheinlich ist der Art. *οἱ* vor *ἀληθινοὶ* (A. *Beng.*, *Lachm.*, *Tisch.*); gewiss gehört das *εἰσίν* an den Schluss. *Sin.* pr. m. hat: *οὗτ. οἱ λόγ. μου ἀληθ. εἰσ. τ. θ.*; aber corr.: *λόγ. τ. θ. ἀλ. εἰσ.* — V. 12. Das *ὡς* vor *φλὸξ* (*Elz.*, *Lachm.*) ist durch A. al. Vulg. geschützt, kann aber zur Erleichterung (vgl. 1, 14) zugesetzt sein. Es fehlt bei B. *Sin.* al. (*Beng.*, *Tisch.*). — Der von *Tisch.* aufgenommene Zusatz *ὀνόματα γεγραμμένα καὶ* zwischen *ἔχων* und *ὄνομα* ist durch B. Min. Syr. (gegen A. Min. Vulg. Orig. al.) zu wenig beglaubigt. Es findet sich auch der Plur. allein (*Sin.* corr. Vgl. auch *Wetst.*). Warum man denselben für angemessener hielt, ist aus *Andr.* zu ersehen, welcher den Sing. (*τὸ ἄγνωστον τοῦ ὀνόματος*) voraussetzt und anmerkt: Christus habe, wenn es sich um die mancherlei Offenbarungen seiner selbst handle, viele Namen, seinem Wesen nach aber sei er unnennbar (*ταῖς γὰρ οἰκονομίαις ὢν πολυώνυμος, ὡς ἀγαθός, ὡς ποιμήν, ὡς ἥλιος κτλ.*, *τῇ οὐσίᾳ ἐστὶν ἀνώνυμος καὶ ἀνέφικτος*). — V. 13. Statt *καλεῖται* (*Elz.*, *Beng.*) lies *κέκληται* (A. B. *Sin.* al. *Lachm.*, *Tisch.*). — V. 19. Vor *πόλεμον* ist in die *Rec.* der Art. *τὸν* einuzschieben (A. B. *Sin. Lachm.*, *Tisch.*).

Das Gericht über die grosse Hure, d. h. die grosse Stadt, ist jetzt wirklich vollzogen (vgl. die Vorbemerk. zu

Kap. 18). Gleichwie aber der Sturz des Urfeindes aus dem Himmel, die erste Erweisung des göttlichen Sieges über alles Antichristliche, mit lautem Lobgesange gefeiert war (12, 10), so erschallen auch jetzt himmlische Hallelujahgesänge, da der erste Act des Endgerichts über die dem Satan dienstbaren antichristlichen Mächte vollzogen ist (V. 1—8). Hieran kann sich sofort eine unmittelbare Hinweisung auf die selige Vollendung des Geheimnisses Gottes (vgl. 10, 7), die den Gläubigen bereitete Herrlichkeit, schliessen (V. 9 f. Vgl. V. 7); denn schon ist ja die Vorbedingung für den Eintritt jener Herrlichkeit, die Ueberwindung der antichristlichen Feinde, in der Erfüllung begriffen. — Die einmal begonnene Entwickelung der so lange vorbereiteten Katastrophe geht nun aber auch rasch weiter: der Herr selbst, ein gerechter Richter und allgewaltiger Sieger, zieht mit seinen himmlischen Heerschaaren zur Vernichtung des ganzen antichristlichen Weltreichs sammt allen zu demselben gehörenden Königen und Völkern aus; das Thier aus dem Meere und der Pseudoprophet werden lebendig in den Feuerpfuhl gestürzt, die Erdbewohner werden mit dem Schwerte, das aus des Herrn Munde geht, getödtet und dienen den Vögeln zur Speise. —

V. 1—8. Die Lobpreisung Gottes von Seiten der Himmelsbewohner geschieht in Gesängen, welche mit Recht jetzt in einer weit reichern Fülle wechseln (V. 1 f. V. 3. V. 4. V. 5. V. 6 f.), als je zuvor (vgl. 4, 8 fll. 5, 9 fll. 11, 15 fll. 15, 3. 16, 5 fl.). —

V. 1. 2. ἤκουσα ὡς φωνὴν μεγάλην ὄχλου πολλοῦ) *Ich hörte* (etwas) *wie eine grosse Stimme einer zahlreichen Menge*. Das ὡς κτλ. (vgl. 4, 6) stellt vergleichend dar, dass der von Joh. vernommene Klang so laut gewesen sei, wie wenn eine grosse Menschenmenge ihre Stimme gewaltig ertönen lässt (vgl. V. 6). Falsch *Beng.*, *Hengstb.* u. A., welche in dem ὄχλ. πολλ. die 18, 20 Genannten erkennen wollen. *Ew.* II denkt wie 12, 10—12 an die verklärten Blutzeugen. — Ἀλληλούϊα) Von vorn herein wird die wiederholt durchklingende (V. 3. 4. 6) Grundstimmung des Gesanges, als eines hohen Lobgesanges, markirt. Es ist gewiss nicht ohne Absicht, dass gerade hier, nachdem das volle Gericht über die Feinde Gottes und seiner Gläubigen schon begonnen hat, das ausdrückliche Hallelujah sich findet, welches sonst in der Apok. nicht vorkommt*). Die *vier*fache Wiederholung ist aber nicht zu pressen, am we-

*) Auch im übrigen N. T. findet es sich nicht weiter. —

nigsten im Sinne von *Hengstb.* („mit Beziehung auf den Sieg Gottes über die Erde, deren Signatur die Viere ist"), weil nicht der Sieg über die Erde, sondern über die Hure gefeiert wird. – *ἡ σωτηρία κτλ.*) Vgl. 7, 10. 12, 10. — *ὅτι ἀληθ. κτλ.*) Begründung des Lobes aus der Gerechtigkeit der göttlichen Gerichte überhaupt (vgl. 16, 7): es folgt (vgl. 18, 23, wo auch zwei coordinirte Satzglieder mit *ὅτι*) die concrete Begründung aus dem eben vollzogenen Gerichte, dessen Gerechtigkeit ausdrücklich hervorgehoben wird (*ἥτις κτλ.* Vgl. 12, 13. Zur Sache vgl. 18, 23 f., auch 11, 18. 6, 10). —

V. 3. Nochmalige Erhebung des Lobgesanges von Seiten derer, welche V. 1 f. gesungen haben, eine Art von Antistrophe zu der vorhergehenden Strophe (*de Wette,* welcher mit Recht die Willkühr *Ewald's,* V. 3 an V. 2 zu schliessen, verwirft). — *καὶ ὁ κάπνος κτλ.*) Das auf 18, 8 (*κατακαυθ.* Vgl. 18, 9. 18) sich beziehende Moment der Lobpreisung kann deshalb in der Form der Anknüpfung auftreten (*καί*), weil der Gesang V. 3 eine Weiterführung der Lobpreisung V. 1 f. ist. —

V. 4. Die 24 Aeltesten und die vier Wesen respondiren zunächst durch das die eben laut gewordene Lobpreisung bestätigende *Ἀμήν,* setzen dieselbe dann aber auch ihrerseits ausdrücklich fort: *ἀλληλ.* (vgl. 5, 8. 14. 4, 11). —

V. 5. *ἀπὸ τοῦ θρόνου*) *vom Throne her.* Es folgt nicht, dass die Stimme Christo, der auf dem Throne mitsitzt, angehöre (gegen *Ewald, Hengstb.*). *Beng.* schreibt sie den vier Wesen, *Züll.* und *de Wette* einem derselben zu. Man dürfte auch an die Aeltesten denken, wegen der Fassung der Aufforderung (*τ. θ. ἡμῶν.* Vgl. auch 5, 9). — *τῷ θεῷ*) Der Dat. neben *αἰνεῖν,* das wie *διδόναι αἶνον* (Luc. 18, 43) gedacht ist, findet sich auch bei den LXX (1 Chron. 16, 36. 23, 5. 2 Chron. 20, 19. Jer. 20, 13). Die Vergleichung des hebräischen Textes zeigt nicht nur, dass der Ausdruck *αἰνεῖτε τῷ θεῷ* ganz dasselbe sagt, wie das in hebräischer Form beibehaltene *ἀλληλούϊα* (vgl. *Hesych.,* welcher *ἀλληλ.* sehr accurat erklärt: *αἶνος τῷ ὄντι θεῷ, αἰνεῖτε τὸν κύριον*), sondern auch, dass die Constr. von *αἰνεῖν* c. Dat. da eingetreten ist, wo das הלל mit לְ verbunden war. Auch Jer. l. c. geht wenigstens ein so angelegtes Satzglied voran. — *πάντες οἱ δοῦλοι αὐτοῦ*) Vgl. Ps. 135, 1. — *οἱ φοβούμενοι κτλ.*) Vgl. Ps. 115, 13. —

V. 6—8. Der letzte Chorgesang, welcher gleichfalls mit Hallelujah eröffnet wird, weist ausdrücklich über das Gericht, in welchem sich schon die preiswürdige Herrlich-

keit Gottes bethätigt hat, hinaus auf die Hochzeit des Lammes, also auf die Offenbarung der Herrlichkeit Gottes, durch welche — nachdem alle Feinde gerichtet sein werden — die Gläubigen beseligt werden sollen. So tritt also auch an dem durch die Lobgesänge (V. 1 fll.) markirten Ruhepuncte in der apokalyptischen Entwickelung das zum vollen Ende hintreibende Moment hervor. — *ὡς φωνὴν κτλ.*) Die zu V. 1 gegebene Erklärung wird hier dadurch bestätigt, dass die Vergleichung sich nicht mit dem *ὄχλ. πολλ.* begnügt, sondern noch andere Dinge in gleichem Sinne herbeizieht (vgl. 1, 15). — *λέγοντες*) Der Nom. steht noch mehr ausser Construction, als der Accus. S. d. kritische Anmerk., und vgl. 4, 1. 5, 13. — *ὅτι ἐβασίλευσεν*) Das Grund angebende *ὅτι* wie V. 2. Zu dem Begriff *ἐβασιλ.* vgl. 11, 17. — *ὅτι ἦλθεν ὁ γάμος τοῦ ἀρνίου*) Als Grund der gegenwärtigen Freude ist dies ähnlicherweise proleptisch zu verstehen, wie 11, 18 das *ἦλθεν* (vgl. 14, 7). So richtig *de Wette* (vgl. auch *Hengstb.*). Verkannt wird die Sachlage von *Vitr.*, welcher sogar den Ausdruck *ὁ γάμος τοῦ ἀρνίου* für gleichbedeutend mit *τὸ δεῖπνον τοῦ γάμου τ. ἀρν.* ausgiebt, um beides in gleicher Weise (vgl. 21, 9 fll.) auf einen noch innerhalb der Zeitlichkeit zu erwartenden herrlichen Zustand der Kirche beziehen zu können. Im entgegengesetzten Interesse gelangt auch *Züll* zu der Behauptung, dass *ὁ γάμος τ. ἀρν.* gleich *τὸ δεῖπν. τ. γάμ. τ. ἀρν.* sei und beide Ausdrücke nicht die einstige Hochzeit selbst (21, 9 fll.), sondern das „Vorfest der Messiashochzeit", d. h. das 1000jährige Reich (20, 4 fl.), bezeichnen. Allein die Hochzeit des Lammes mit seiner Braut, d. h. der Gesammtgemeine der Gläubigen (21, 9. 22, 17. Vgl. 12, 1. Jes. 54, 1 fll. Hos. 2, 19 f. Ezech. 16, 7 fll. Eph. 5, 25), ist der Sache nach nichts Anderes als die Austheilung des ewigen Gnadenlohnes von Seiten des kommenden Herrn an seine Gläubigen, welche dann mit ihm zur vollen Herrlichkeit des himmlischen Lebens eingehen (vgl. 11, 18. 22, 12). Was die Schlussverheissungen der Briefe Kap. 2. 3 in Beziehung auf die Einzelnen in mancherlei Bildern verkündigen (vgl. besonders 3, 20), das wird der ganzen Gemeine, als der Braut des kommenden Herrn, unter dem Bilde der Hochzeit des Lammes, also der innigsten und ewig unauflösbaren Gemeinschaft mit dem, welcher die Gemeine durch sein Blut erworben hat (vgl. 5, 6. 9. 7, 17. 14, 1), vorgestellt. Auch eine Application auf die Einzelnen folgt V. 9. Die proleptische (*ἦλθεν, ἡτοίμασεν, ἐδόθη*) Hinweisung auf diese in der That jetzt noch nicht einge-

tretene selige Vollendung des Geheimnisses Gottes (vgl. 10, 7) ist hier im Munde der Himmlischen um so näher gelegt, als ja wirklich schon ein Act des Endgerichts, nämlich die Vertilgung der grossen Hure, vollzogen, mithin der wirkliche Anfang jener Vollendung gemacht ist. — *ἡ γυνὴ αὐτ.*) Der Ausdruck ist zur Bezeichnung der Braut ganz schicklich (Gen. 29, 20. Deut. 22, 24. Matth. 1, 20), so dass die Abänderung: *ἡ νύμφη αὐτ.* (*Sin.* Vgl. 21, 9) grundlos erscheint. — *ἡτοίμασεν ἑαυτήν*) Wie der Braut geziemt, die das Kommen ihres Bräutigams mit Freuden erwartet (vgl. 22, 17. 21, 2. Matth. 25, 10: *αἱ ἕτοιμοι*) — Ein wichtiges Stück der Bereitschaft wird V. 8 ausdrücklich, dem Bilde gemäss, hervorgehoben: *καὶ ἐδόθη αὐτῇ κτλ.*, und dann von Joh. gedeutet: *τὸ γὰρ βύσσινον κτλ.* — Zu *ἐδόθη αὐτῇ ἵνα* vgl. 6, 4. — *βύσσ. λαμπρὸν καθαρόν*) Treffend *Grot.*: Vides hic cultum gravem ut matronae, non pompaticum, qualis meretricis ante descriptus. Dass mit *λαμπρόν* und *καθαρόν* wirklich verschiedene Beziehungen gemeint seien (*Hengstb.*: die glänzende Herrlichkeit des Tugendlebens und die fleckenlose Sündenreinheit), ist wenigstens aus der folgenden Deutung nicht zu entnehmen. Vgl. auch 7, 14. Indessen ist es an sich richtig, die negative Unschuld des Lebens von der positiven Tugendübung zu unterscheiden. — *τὰ δικαιώματα τῶν ἁγίων ἐστίν*) Vgl. eine ähnliche Deutung 5, 8. Die Form des Ausdrucks (vgl. 15, 4) und die sachliche Parallele 7, 14 (vgl. 14, 4 f.) lassen nur an *Rechtthaten* denken, in welchen die Heiligen ihre Treue bewährt haben (gegen *Ew.* II: Gerechtsprechung. Schon die Pluralform macht es unmöglich, hier etwa wie Röm. 5, 16 zu interpretiren). Dabei tritt die Erinnerung an die von Gott geschenkte Gnade, als den Grund und Quell der den Heiligen eigenen *δικαιώματα*, auf eine feine Weise in dem *ἐδόθη αὐτῇ ἵνα κτλ.* hervor. —

V. 9. 10. Die Bedeutung der kleinen Zwischenscene liegt in dem, was der Engel zu Joh. V. 9 sagt, indem er die schon in dem Lobgesange der Himmlischen V. 7 enthaltene Hinweisung auf das Ziel aller Hoffnung der Gläubigen in ausdrücklicher Paraklese geltend macht (vgl. 14, 13) und die tröstliche Gewissheit der also den Gläubigen vorgehaltenen Hoffnung nachdrücklich, durch die Versicherung, dass dies wahrhaftig Gottes Worte seien, bekräftigt. Auch für die prophetische Verkündigung dieser herrlichen Hoffnung durch Joh. wird durch V. 10 eine Beglaubigung gegeben, welche die das Zeugniss des Propheten vernehmenden Gläubigen (vgl. 1, 3. 22, 18 fl.) in der Hoffnung

und Geduld, von welcher ihr Sieg abhängt, befestigen muss. — λέγει μοι) Der Redende ist nach V. 10 jedenfalls ein Engel; aber nicht ein angelus interpres, wie *Ewald* und *Ebrard* als beständigen Begleiter des Joh. denken (vgl. 1, 1), sondern der Engel, welcher von 17, 1 an dem Joh. als Mittler der Offenbarung dient (*Beng.*, *Züll.*, *de Wette*, *Hengstb.*). Hierauf deutet auch die sogleich folgende Rede desselben Engels (οὗτοι οἱ λόγοι κτλ.) — Γράψον. μακάριοι κτλ.) Vgl. 14, 13. — τὸ δεῖπνον τοῦ γάμ. τ. ἀρν.) In noch concreterer Weise als V. 7 (ὁ γάμος τ. ἀρν.) wird die endliche selige Gemeinschaft mit dem Herrn veranschaulicht. Die parakletische Pertinenz der Rede bringt es aber auch mit sich, dass hier nicht die Vorstellung von der Gemeine der Gläubigen als der Braut des Lammes, sondern die der einzelnen Gläubigen als der Hochzeitsgäste hervortritt (vgl. 3, 20. Matth. 22, 1 ff. 25, 1 ff. *Beng.*, *Hengstb.*). — Durch die Wiederholung der Formel καὶ λέγει μοι wird die nun folgende Rede des Engels von den vorhergehenden Worten desselben gesondert und erhält so ein eigenthümliches Gewicht. Vorausgesetzt, dass der Art. vor ἀληθινοὶ — welcher gewiss nicht zur Erleichterung dient (gegen *Hengstb.*) — zu lesen sei (S. d. krit. Anmerk.), wird man mit *Bengel*, *Ebrard*, *Bleek* und *Ew.* II übersetzen müssen: *Dies sind die wahrhaftigen Worte Gottes*. Die künstliche Erklärung von *Hengstb.* (diese Worte sind wahrhaftig, sind Worte Gottes) scheitert, auch abgesehn von dem Art. vor ἀληθ., daran, dass das εἰσίν jedenfalls nicht vor, sondern hinter τοῦ θεοῦ gehört. *De Wette*, welcher übersetzt: Diese Worte sind die wahrhaften (Worte) Gottes (vgl. *Züll.*: Diese wahrhaften W. sind Gottesworte), beruft sich gegen *Beng.* auf die Parallele 21, 5. Allein dort ist die Satzanlage höchst einfach, indem zu dem Subj. οὗτοι οἱ λόγοι die Prädicatbestimmung πιστοὶ καὶ ἀληθινοί εἰσιν gefügt wird; an uns. St. dagegen bringt nicht allein das τοῦ θεοῦ, sondern namentlich der Art. vor ἀληθ. ein anderes Verhältniss in die ganze Aussage. Durch diesen Art. wird es weit näher gelegt, οἱ λόγοι οἱ ἀληθινοὶ zusammenzufassen und, mit τοῦ θεοῦ verbunden, als Prädicatbestimmung zu dem Subjectsbegriff οὗτοι zu verstehen (vgl. 20, 5. Luc. 24, 44). Der Sinn ist dann aber keineswegs der, welchen *de Wette* der Erklärung *Bengel's* zuweist (jetzt zeige sich die Wahrheit der Worte Gottes, nämlich in dem nahen Erfolge), sondern der Engel blickt hier, nachdem er dem Joh. die Offenbarung von dem Gerichte über die Hure gewährt und von diesem Beginn des Endge-

richtes aus so eben auf das selige Geheimniss Gottes, welches hinter dem ganzen Gerichte liegt, hingewiesen hat, auf alle die Offenbarungsworte zurück, als deren Interpret er selbst von 17, 1 an dem Propheten gedient hat. Dies, sagt er, sind die wahrhaftigen, d. h. die echten und rechten Gottesworte. Das ἀληθινοί besagt hier nicht die Wahrheit oder Richtigkeit des Inhalts, sondern die Wirklichkeit der correlaten Bestimmung τοῦ θεοῦ. So allein erklärt sich ungezwungen einerseits der Plur. οἱ λόγοι — welchen *Hengstb.* auf V. 5—8, *Ebrard* auf 6—8 und V. 9 bezieht, die Meisten aber gar nicht weiter beachten — andererseits aber auch das V. 10 Berichtete. Auf einer richtigen Spur war *Ebrard*, indem er an den Ausdruck οἱ λόγοι τοῦ θεοῦ 17, 17 erinnerte; aber er irrt von derselben wieder ab, indem er, gleichwie er jene λόγοι τοῦ θεοῦ als die Verheissungen über die endliche Erlösung der Gemeine versteht, so an uns. St. die λόγοι οἱ ἀληθ. τ. θ. auf V. 6—8 und 9 beschränkt. Das Letztere ist nicht richtig; denn es ist kein Grund vorhanden, die Gesänge V. 1—5 auszuschliessen, welche ja in ganz gleicher Weise wie die V. 6—8 auf das auch V. 9 vorgehaltene Ziel hinweisen. Aber was von V. 1 an über die nun bevorstehende Verherrlichung der Gemeine gesagt ist, betrifft nur eine Seite der Sache, nur einen Theil der λόγοι τοῦ θεοῦ 17, 17 oder des schon von den alten Propheten verkündigten Geheimnisses Gottes (10, 7). Dies eine Moment wird auch in den Gesängen von V. 1 an nur auf Grund des vor demselben liegenden Gerichts, welches jetzt in einem Acte schon vollzogen ist, hervorgehoben. Wie nun 17, 17 die λόγοι τ. θεοῦ beides enthalten, die Verkündigung des göttlichen Gerichts über alles Antichristliche — bis dahin sollen die Weltkönige mit dem Weltthier herrschen, dass die Worte Gottes, welche nämlich diesen Mächten das Verderben verkündigen, ihre Vollendung finden werden, d. h. also bis die Herrschaft jener antichristl. Mächte der Verkündigung Gottes gemäss vernichtet wird — und die Verheissung, so sind auch die λόγοι οἱ ἀληθ. τ. θ. an uns. St. auf alle die Offenbarungen mitzubeziehen, welche der Prophet als Erfüllung der Zusage des auch jetzt zu ihm redenden Engels 17, 1 (δείξω σοι τὸ κρίμα τῆς πόρνης τ. μεγ.) erhalten hat, d. h. auf 18, 1—19, 9. Mit dem Ausdrucke οὗτοι οἱ λόγοι οἱ ἀληθ. wird auf jenen ganzen Abschnitt — in welchem ja die auf die Beseligung der Gläubigen hinzielenden Aussprüche 19, 1—9 sich in unmittelbarster Verbindung mit dem schon in einem Acte vollzogenen Gerichte über die antichristlichen

Mächte darstellen — in ganz analoger Weise zurückgewiesen, wie 22, 6 bei dem Abschlusse der ganzen Offenbarung auf alles das bekräftigend zurückgewiesen wird, was von 4, 1 an als das, was geschehen soll, dem schauenden Propheten enthüllt war. Aber auch an uns. St. ist ein solcher Abschluss durchaus berechtigt, weil hier ein wichtiges Stück dessen, was geschehen soll, schon geschehen ist, nämlich das Gericht über die grosse Hure, und damit die Vollendung der Worte, (17, 17) oder des Geheimnisses (10, 7) Gottes begonnen hat. Auch jetzt wird also dem Propheten die ausdrückliche Bürgschaft für die Gewissheit des von ihm Erschauten gegeben: Dass dies, was er vernommen hat, die wirklichen und wahrhaftigen Worte Gottes selbst sind. — Hieraus ergiebt sich auch die Erklärung, warum Joh. V. 10 (wie auch 22, 8) vor dem Engel niederfällt, um ihn *anzubeten*. Mit Unrecht sucht *Ebrard* diesem Vorgange eine prophetische Bedeutung beizulegen: die Kinder Gottes sollten gewarnt werden vor der Versuchung, die Engel Gottes anzubeten, „die den Sieg über den Antichrist vermitteln werden". Das Letzte ist hier ganz fremdartig. *Grot.*, *Vitr.*, *Beng.* u. A. erkennen in dem anbetenden Niederfallen ein übergrosses, deshalb auch von dem Engel verbetenes, Zeichen der Dankbarkeit (vgl. auch *Hengstb.*, welcher indessen die Demuth des Joh. wie des Engels lobt). *De Wette*, gemäss seiner Auslegung von V. 9^b, findet die freudige Bewunderung der so sich bewährenden (?) Weissagungen ausgedrückt. Aber theils aus dem Vorhergehenden (*λόγ. οἱ ἀληθ.. τοῦ θεοῦ*), theils aus der Weise, wie der Engel die Anbetung als ihm, einem Mitknechte des Joh., nicht gebührend abweist, ergiebt sich zunächst die Annahme, dass Joh. den mit ihm also redenden Engel nicht für einen Mitknecht, sondern für den Herrn selbst angesehn habe (vgl. *Laun.*). Zuerst (17, 1. 15, 6. 16, 1 fll.) hatte Joh. den Engel richtig gewürdigt; aber gerade durch das V. 9^b Gesagte konnte Joh. auf die Vermuthung kommen, dass der Herr selbst zu ihm rede. — *ὅρα μή*) Die Aposiopese (vgl. *Winer*, S. 530) ist aus dem Vorhergehenden von selbst verständlich: *Siehe zu, dass Du es nicht* thuest! Thue es ja nicht! — *σύνδουλος*) Weil der Engel demselben Herrn dient (vgl. 6, 11), wie Joh. und alle Brüder desselben, *welche das Zeugniss Jesu haben*, d. h. alle Gläubigen (vgl. 6, 9). Der *Herr* ist Gott (22, 6); ihm gebührt also die Anbetung, welche Joh. dem Engel darbringen wollte (*τῷ θεῷ προσκύνησον*). Die ganze Abwehrung des Engels lautet also nicht „so zart als möglich,

fast bittend" (*Züll.*), sondern durchaus entschieden. — Die Schlussworte von V. 10 gehören nicht zur Rede des Engels, sondern sind eine Anmerkung des Joh., wodurch er das eben vom Engel Gesagte begründet und erläutert (γάρ). Unrichtig ist es, den Gen. τοῦ Ἰησοῦ anders als subjectivisch, *das von Jesu ausgehende Zeugniss,* zu erklären (gegen *Ewald:* si quis fidem Christi constanter tuetur, *de Wette;* unklar *Hengstb., Ebrard*); denn einerseits fordert die Beziehung auf den Ausdruck ἐχόντων τὴν μαρτ. τοῦ Ἰησοῦ diese Fassung (vgl. 6, 9. 12, 17), andererseits ist auch nur so die Aussage verständlich, die μαρτυρία τοῦ Ἰησ. sei τὸ πνεῦμα τῆς προφητείας. Dies kann nicht heissen: wer wie Du Christum bekennt, der hat auch den Geist der Weissagung (*de Wette, Ewald*), sondern bezeichnet, im Sinne von 1 Petr. 1, 11 und in tiefer Uebereinstimmung mit dem 1, 1 und 22, 6. 16 über das Wesen und den Ursprung der Prophetie Angedeuteten: dass Christus dadurch, dass er selbst sein Offenbarungszeugniss einem Menschen mittheilt, diesen mit dem Geiste der Weissagung — welcher nun aus und durch den Propheten redet (vgl. 2, 7. 11. 17. 3, 22 mit 2, 1. 8. 12. 3, 14) — erfüllt *). Wie Christus, der kommende, das Ziel aller christlichen Prophetie ist (auch der alttestamentlichen, 10, 7), so ist er auch der Urheber derselben. Von den Schlussworten des V. aus könnte man folgern (*Hengstb.*, vgl. *Vitr.*), dass *die, welche das Zeugniss Jesu haben*, nicht die Gläubigen überhaupt, sondern nur die Propheten seien, so dass der Engel sich einen Mitknecht nur der Propheten nennen würde; wie *Hengstb.* auch 22, 6 unter den δούλοις αὐτοῦ allein Propheten versteht. Allein wie 22, 6 die Knechte Gottes (vgl. 1, 1) vielmehr von den Propheten unterschieden und als die Gläubigen betrachtet werden, zu deren Unterweisung die Propheten ihre Offenbarungen empfangen (vgl. 22, 16), so auch an uns. St. (vgl. noch 22, 9). Die Gläubigen *haben* das von Jesu ausgehende Zeugniss nicht ohne den Dienst der Propheten, wie Joh. selbst einer ist; die Propheten aber sind dies vermöge des ihnen von dem

*) *Vitr.* umschreibt: Idem ille Spiritus, qui loquitur agitque per eos, qui praedicant testimonium Christi (quod agebant Apostoli), idem ipse est, qui per me loquitur, qui missus sum a Domino, ut res venturi temporis tibi declararem. Tanta itaque tua, quanta mea est dignitas, sumusque adeo conservi, ad officia non disparis honoris — appellati. Aber unmöglich können die Schlussworte von V. 10 dem Engel angehören (vgl. V. 8. 5, 8); und die zu Grunde liegende Erklärung von τ. ἐχόντων τὴν μαρτ. τ. Ἰησ. ist falsch. —

Herrn mitgetheilten Zeugnisses, welches in ihnen der Geist der Prophetie ist. So liegt in V. 10[b] eine ähnliche Beglaubigung für das prophetische Buch des Joh., wie sie im Anfange (1, 1 fll.) und am Schlusse (22, 6 fll.) nachdrücklich geltend gemacht wird. —

V. 11—21. Christus selbst zieht als schon triumphirender Sieger mit seinen himmlischen Heerschaaren zur Vertilgung der übrigen Weltmächte aus: des Thiers und des Pseudopropheten (V. 19 f.) und der dem Thiere huldigenden Erdbewohner (V. 21). —

V. 11—16. Der Auszug Christi und der Seinigen aus dem Himmel zu dem Gerichte. — *τὸν οὐρανὸν ἠνεῳγμένον*) Vgl. 4, 1. Der Seher ist 17, 3 im Geiste auf die Erde getragen (*de Wette*. Vgl. 22, 10). — *καὶ ἰδοὺ ἵππος λευκός*) Vgl. 6, 2. — *καλούμενος πιστὸς καὶ ἀληθινός*) Auch die Constr. der einzelnen Aussagen der Schilderung ist ganz ähnlich. wie 6, 2. Das ohne *ἐστίν* in einer gewissen appositionellen Weise zu *ὁ καθήμ. ἐπ᾽ αὐτὸν* gestellte *καλούμενος* vermittelt den Uebergang zu der Schilderung im Temp. fin. (*καὶ ἐν δικ. κρίνει κτλ.*). Ueber den Begriff von *πιστός* und von *ἀληθινός* vgl. 3, 7. 14. Bedeutungsvoll wird hervorgehoben, dass der jetzt zum vollsten Endsiege Ausgehende nicht nur *treu* heisst, in Beziehung auf seine jetzt von ihm selbst zu erfüllenden Verheissungen an seine Gläubigen, sondern auch *wahrhaft;* denn eben durch seinen gegenwärtigen Siegeszug wider seine Feinde bewährt er sich als den von Alters her verkündigten Messias. Darum ist auch die ganze Schilderung mit Anklängen an die altprophetischen Weissagungen erfüllt; jetzt erweist sich der Herr als der, welcher wahrhaftig mit all jenen Weissagungen gemeint ist. — *καὶ ἐν δικαιοσύνῃ κρίνει*) Vgl. Jes. 11, 3 fl. Das an uns. St. beigefügte *καὶ πολεμεῖ* drückt den Sinn des *κρίνει* auf eine Weise aus, welche der Art der vorliegenden Schilderung (V. 14: *στρατεύματα*. V. 19: *τ. πόλεμον*) entspricht. — *οἱ δὲ ὀφθαλμοὶ αὐτ. κτλ.*) Vgl. 1, 14. — *διαδήματα πολλά*) Wenn die vielen Königsbinden auf seinem Haupte Trophäen von schon gewonnenen Siegen sein sollten (vgl. 2 Sam. 12, 30. 1 Macc. 11, 13. *Grot.*, *Wetst.*, *Beng.*; vgl. auch *Vitr.*), so müsste man jedenfalls Könige als überwunden denken, etwa die 10 Könige aus Kap. 17 (*Züll.*). Allein das Gericht über diese ist noch nicht vollzogen. Man könnte auch sagen, der als triumphirender Sieger ausziehende Herr, welcher auch 6, 2 von vorn herein einen Siegerkranz empfängt, erscheine hier schon im voraus mit den Kronen der von ihm zu richten-

den Könige geziert. Allein näher liegt die Beziehung auf V. 16, wo Christus der βασιλεὺς βασιλέων genannt wird (*Ewald*, *de Wette*, *Hengstb.*, *Bleek*, *Volkm.*, *Luthardt*). Die Erklärung des *Andr.*, dass Christi Herrschaft über alle, die im Himmel und auf Erden sind, angedeutet sei, ist zu unbestimmt. — *ἔχων ὄνομα* — *αὐτός*) Entweder ist der V. 13 genannte Name gemeint (*Calov*, *Vitr.* u. A.), oder der Name blieb, obwohl er *geschrieben* — etwa an der Stirn des Herrn (*Ewald*, *Bleek*, *Hengstb.*), aber wohl nicht auf der Kleidung (*Calov*) oder auf den vielen Diademen (*Eichh.*) — mithin dem Joh. sichtbar war, dennoch demselben unbekannt, weil unergründlich (*Grot.*, *Beng.*, *de Wette*, *Hengstb.*, *Ebrard*). An einen bestimmten Namen ausser dem V. 13 bezeichneten zu denken und diesen errathen zu wollen, ist ein contextwidriges Unternehmen (gegen *Ewald*, *Volkm.* u. A., welche den Namen יהוה verstehen). Wahrscheinlicher ist die zweite der beiden möglichen Ansichten; denn wenn auch das *ὃ οὐδεὶς οἶδεν κτλ.* sich aus dem in dem Namen *ὁ λόγος τ. ϑ.* liegenden Mysterium (*Vitr.*) erklären liesse, so macht doch der Context, zumal da die Angabe *καὶ κέκληται τὸ ὄνομα αὐτοῦ κτλ.* von V. 12 durch ein besonderes Moment der Beschreibung (*κ. περιβ. κτλ.*) getrennt ist, den Eindruck, dass ein Name angedeutet werden solle, welchen allein der Herr selbst kennt, weil er allein das im Namen Bezeichnete hat und erkennt (vgl. 2, 17). Aber nach 3, 12 darf man denken, dass die volle Beseligung der Gläubigen in der unmittelbaren Gemeinschaft mit dem Herrn (V. 9) auch das Geheimniss dieses Namens erschliessen werde. — *καὶ περιβεβλημένος ἱμάτιον βεβαμμένον αἵματι*) nach Art des Siegers Jes. 63, 1 fll. (*Beng.*, *Züll.*, *de Wette*, *Hengstb.* u. A.), dessen weissagende Schilderung gerade in dem Herrn ihre wahrhafte Erfüllung findet (vgl. V. 11). — *καὶ κέκληται τὸ ὄνομα αὐτοῦ ὁ λόγος τοῦ ϑεοῦ*) Die Fassung der Formel *κέκληται τ. ὄν. αὐτ.* zeigt, dass hier (vgl. dagegen V. 12) der bestimmte, den Gläubigen geläufige Name bezeichnet werden soll, welchen der Herr als einen significanten Eigennamen (vgl. dagegen die mehr appellativischen Bezeichnungen V. 11. 16) empfangen hat und fortwährend trägt. Der Name entspricht der Mittlerstellung des Herrn, wie sie 1, 1 fll. (vgl. auch 19, 10. 3, 14) beschrieben ist. Vgl. auch Einl. S. 75 f. — *τὰ στρατεύματα κτλ.*) Die Heerschaaren des Herrn (vgl. dagegen V. 19) sind nicht allein Engelschaaren, welche sonst als Begleiter des zum Gerichte kommenden Herrn erscheinen (Matth. 16, 27. 25, 31.

2 Thess. 1, 7. *de Wette, Hengstb., Bleek, Luthardt*), sondern es ist auch an die vollendeten Gläubigen zu denken (vgl. auch *Ew.* II. Falsch *Volkm.*: die irdischen). Hierauf deutet nicht nur der umfassende Ausdruck *τὰ στρατ. τὰ ἐν τῷ οὐρ.*, sondern auch die Kleidung (*βύσσ. λευκ. κὰϑ.* Vgl. V. 8). — *ῥομφαία ὀξεῖα*) Das aus dem Munde des Herrn hervorgehende scharfe Schwert bezeichnet hier, wo noch ausdrückliche, an altprophetische Schilderungen erinnernde Bestimmungen hinzugefügt werden (*ἵνα ἐν αὐτ. πατάξῃ τὰ ἔϑνη*. Vgl. Jes. 11, 4. *κ. αὐτ. ποιμανεῖ κτλ.* Vgl. 2, 27. 12, 5), noch deutlicher als 1, 16 den also erscheinenden Herrn als den wahren und wirklichen, der da kommen sollte (V. 11). — *καὶ αὐτὸς πατεῖ κτλ.*) Vgl. auch zu dieser abschliessenden und deshalb so volltönenden und durch das *τ. ϑεοῦ τ. παντοκρ.* die Gewissheit der Drohung verbürgenden (vgl. 1, 8. 11, 17. 15, 3) Schilderung Jes. 63, 2 f. mit 14, 10. 19. Den Ausdruck *τὴν ληνὸν τοῦ οἴνου κτλ.* erklärt *Hengstb.* nicht genau, indem er sagt, die Kelter sei der Zorn Gottes, der herausfliessende Wein sei das Blut der Feinde. Die Form der Vorstellung, in welcher die beiden Bilder der Kelter (14, 19) und des Zornbechers (14, 10) combinirt sind (*de Wette*), besagt vielmehr, dass aus der vom Herrn getretenen Kelter der Wein des Zorneifers Gottes strömt, mit welchem die Feinde getränkt werden sollen. — Der Name, welcher (V. 16) auf dem Gewande und auf der Hüfte des Herrn geschrieben steht, *βασιλεὺς βασιλέων καὶ κύριος κυρίων*, giebt — wie zum Schluss dieser ganzen Schilderung V. 11 ff. hervorgehoben wird — die ausdrückliche Bürgschaft für das, was allerdings schon in der ganzen Erscheinung des Herrn ausgeprägt ist, dass nämlich der Herr, welcher jetzt zum Streite wider die Könige der Erde auszieht, sich als der König aller Könige bewähren werde. — *καὶ ἐπὶ τὸν μηρὸν αὐτ.*) Die Meinung kann nicht sein, dass der Name nicht nur auf dem Gewande, sondern auch auf der wirklichen Hüfte gestanden habe, damit auch nach Ablegung des blutigen Gewandes der Name an derselben Stelle erscheinen könne (gegen *Beng.*). Aber auch gegen die Erklärung von *Wetst., Eichh., de Wette, Bleek* u. A., welche daran erinnern, dass z. B. Bildhauer auf dem Leibe einer Statue in der Gegend der Hüfte ihr Namenszeichen anzubringen pflegten, spricht das vorangehende *ἐπὶ τὸ ἱμάτιον*, neben welchem das *καὶ ἐπὶ τὸν μηρὸν αὐτ.* in dem Sinne steht, dass der Name jedenfalls auf dem Gewande und zwar an der Stelle, wo die Hüfte ist, gedacht werden muss. Der Name ist

also auch nicht auf einem (fingirten; und zwar gegen V. 15) Schwertgriffe (*Grot.*) zu suchen, sondern man wird den Namen auf dem Gürtel denken müssen, indem dieser jedoch nicht als Schwertgürtel in Betracht kommt (gegen *Vitr.*, auch gegen *Hengstb.*, welcher wegen V. 15 hier erklärt, dass der Name anstatt des umgegürteten Schwertes erscheine; vgl. Ps. 45, 4 f.), sondern als Gürtel, welcher das aufgeschürzte Gewand des zum Kampfe Schreitenden hält (*Züll.*, *Volkm.*) Contextwidrig *Ew.* II: „von oben bei der Schulter bis an die Hüfte". —

V. 17. 18. Ein in der Sonne stehender Engel ruft alle Vögel herbei, die Leiber der Könige und aller Erdbewohner, welche von dem Herrn erschlagen werden sollen (vgl. V. 21), zu fressen. — *ἕνα ἀγγ.*) Vgl. 8, 13. 18, 21. — *ἐν τῷ ἡλίῳ*) *in der Sonne,* weil er von diesem, zugleich der Herrlichkeit des Engels angemessenen, Standorte aus den *ἐν μεσουρανήματι* fliegenden Vögeln am besten zurufen kann (*Ew.* I, *de Wette*, *Hengstb.*, *Ebrard*, *Volkm.* Unrichtig *Ew.* II, S. 334: *bei* der Sonne). — *Δεῦτε, συνάχθητε κτλ.*) Vgl. Ezech. 39, 17 fl. Die Strafe ist, wie sie der Idee des Endgerichts entspricht, eine völlig schonunglose, indem auf die Tödtung auch noch die Verzehrung der Leichname durch alle Vögel unter dem Himmel folgt. — *σάρκας βασιλέων κτλ.*) Die erschöpfende Specification (vgl. 6, 15) besagt ausdrücklich, was sich aus dem Zusammenhange auch von selbst versteht, dass die erschlagenen *λοιποί* V. 21 die Gesammtmasse der Erdbewohner sind (vgl. 13, 4. 8. 14. 16). —

V. 19—21. Des Herrn Gericht und Krieg (vgl. V. 11) wird vollzogen. Diese Gerichtsacte schaut Joh., wie nicht nur aus dem *καὶ εἶδον* V. 19, sondern auch aus der Darstellungsweise selbst (*ἐπιάσθη* V. 20. *ἐχορτάσθησαν* V. 21) hervorgeht. Vgl. dagegen Kap. 18. — *τὸ θηρίον καὶ τοὺς βασιλεῖς κτλ.*) Mit dem die Weltmacht repräsentirenden Thiere (13, 1 fll.) erscheinen die Bundesgenossen desselben, die Könige der Erde (16, 12 fl. 17, 12 fl.) und ihre aus der Gesammtheit der Erdbewohner (13, 4. 8. 16) bestehenden Heere, welche jetzt den schon 16, 14 verkündeten Kampf in's Werk setzen (beachte den Art. *τὸν πόλεμ.*, auch das hier wiederkehrende *συνηγμένα*); der Ausgang desselben aber wird V. 20 f. so beschrieben, wie es dem bedeutungsvollen Namen 16, 16 entspricht. — *κ. μετὰ τοῦ στρατεύματος αὐτοῦ*) Der Sing. ist hier (vgl. dagegen V. 14) gewählt, um im Gegensatze zu der innerlich zerrissenen Masse der Feinde die heilige Einheit des gesammten

Heeres Christi zu markiren (*Beng.*, *Hengstb.*). — *καὶ ὁ μετ' αὐτοῦ ψευδοπροφήτης*) Die Stellung des Pseudopropheten, als des Helfershelfers des Thiers, wird in Uebereinstimmung mit der Schilderung 13, 11 fl. bezeichnet. Auch die Erinnerung an die eigenthümliche Wirksamkeit des Pseudopropheten (*ὁ ποιήσας κτλ.*) weist auf 13, 13 fl. zurück. — Die Weise, wie das Gericht vollzogen wird, ist der Art der Feinde angemessen (vgl. *Beng.*, *de Wette*, *Hengstb.*): das Thier *ward* nebst dem Pseudopropheten *ergriffen und beide wurden lebendig in den in Schwefel brennenden Feuersee geworfen.* Wer dies that, ist nicht gesagt; aber eben deshalb darf man nicht an Christum selbst denken, welcher überhaupt nicht mit eigner Hand die verschiedenen Gerichtsacte vollzieht (vgl. 20, 2). Es versteht sich, dass durch Christi Kraft der siegreiche Erfolg des Gerichtskrieges (vgl. V. 11) bedingt ist; aber als die Vollstrecker des Gerichts muss man nach Analogie von 12, 7 fll. die *στρατεύματα* des Herrn denken (vgl. 20, 9 fl. 14 f.). — *ζῶντες*) Denn nur die menschlichen Feinde können vor dem ewig verdammenden Weltgerichte (20, 14 fl.) den leiblichen Tod (V. 21) leiden. — *τὴν λίμνην κτλ.*) Vgl. 20, 10. 14 f. 21, 8. — *οἱ λοιποί*) S. zu V. 17 f. — *ἀπεκτάνθησαν ἐν τῇ ῥομφαίᾳ κτλ.*) Die Feinde zu ergreifen und so in die Hölle zu werfen (V. 20), geziemt sich für den Herrn selbst nicht; aber etwas Anderes ist es, wenn das Schwert, das aus seinem Munde geht, die Feinde tödtet. Dies giebt die Vorstellung von dem völlig mühelosen, einen eigentlichen Kampf gar nicht voraussetzenden Siege dessen, welcher nach altprophetischer Weissagung mit dem Hauche seiner Lippen seine Feinde vertilgt (vgl. Jes. 11, 4). — *κ. πάντα τὰ ὄρνεα κτλ.*) Vgl. V. 17 f. —

Die allegorische Auslegung musste, indem sie consequenter Weise sich auch an Kap. 19 wagte, in dem Masse haltungslos werden, in welchem der Context sich gegen dieselbe sträubt. Die Vögel (V. 17 f. 21) sind nach *Hammond* die Gothen und Vandalen, welche das römische Kaiserreich verwüsten, nach *Coccejus* die Türken, welche nach der Eroberung Constantinopels das katholische Abendland bedrängen, nach *Hengstb.* die Hunnen, welche den germanischen Völkern, den Zerstörern des römischen Reichs, schwere Drangsale bereiten. *Wetst.* fand die Weissagung in der Ermordung Domitians, des letzten der Flavier (V. 20) und in der Besiegung seiner Soldaten (V. 21) erfüllt. *Grot.* versteht unter den *βασιλεῖς* V. 19 den Julianum cum suis proceribus, und bemerkt zu V. 20: Theodosius M. su-

stulit sacrificia publica paganorum, zu V. 21: Decreto Christi, qui ad id Justiniano usus est, ut morte puniret idololatras. Andere, wie *C. a Lap.*, wussten in der schrecklichen Weise, wie manche Ketzer gestorben und begraben seien, die Erfüllung der Weissagung aufzuzeigen. So führt *C. a Lap.* Schriftsteller an, welche von Luther berichten, er habe sich selbst umgebracht und bei seinem Leichenbegängnisse hätten sich nicht nur eine Menge Raben, sondern auch Teufel, die von Holland gekommen seien, eingefunden. —

Kap. XX.

V. 2. ὁ ὄφις ὁ ἀρχαῖος) So A. *Lachm.*, *Tisch.* Der Accus. (B. *Sin.*, *Elz.*) scheint eine Erleichterung. — Nach A. B.*Min. gehört der Art., welcher in der *Rec.* vor διάβ. und vor σατ. fehlt, im *Sin.* aber an beiden Stellen sich findet, nur an die letztere Stelle (*Lachm.*, *Tisch.*). — V. 3. Das αὐτὸν hinter ἔκλεισεν (*Elz.*) ist falsch (A. B. *Sin.* al. Verss. *Beng.*, *Lachm.*, *Tisch.*). — Das Praes. πλανᾷ (*Griesb.*, *Tisch.*) ist durch B. nicht genug beglaubigt und scheint überdies als Interpretation verdächtig. Mit Recht hat *Lachm.* die *Rec.* πλανήσῃ nach A. (*Sin.*: πλανήσει) fest gehalten. — V. 4. Der Art. τὰ vor χίλ. ἔτη (*Elz.*) ist mit Recht (A. *Sin* Min.) schon von *Beng.* gestrichen. — V. 8. τὸν πόλ.) So A. B. *Sin.* 7. 8. 9. al. *Lachm.*, *Tisch.* Vgl. 19, 19. — V. 9. Das ἀπὸ τοῦ θεοῦ, welches sich bei B. *Sin.* corr. al. vor ἐκ τοῦ οὐρανοῦ findet (*Elz.*), aber bei andern Zeugen auch zuletzt steht (*Beng.*), während wiederum andere die Stellen der Präpositionen ἀπὸ und ἐκ vertauschen, gehört wahrscheinlich (vgl. 21, 2) gar nicht in den Text (A. 12. al. *Lachm.*, *Tisch.*). — V. 14. Lies οὗτος ὁ θάν. ὁ δεύτερός ἐστιν, ἡ λίμνη τοῦ πυρός (A. B. al. Verss. *Lachm.*, *Tisch.*). Die letzten Worte fehlen in der *Rec.* Erleichternd *Sin.*: οὗτ. ὁ δεύτ. θάν. ἐστ., ἡ λ. κτλ. —

Schon ist das Gericht an der Hure (vgl. Kap. 17—19), an dem Thiere und seinem Helfershelfer, dem Pseudopropheten (19, 20), und an den Erdbewohnern, welche das Thier angebetet haben, vollzogen; es folgt jetzt das Gericht

über den eigentlichen Urfeind, den Satan selbst, welcher (vgl. zu Kap. 12) alle jene antichristlichen Mächte nur als seine Werkzeuge gebraucht hat. Das für alle Ewigkeit abschliessende Gericht über den Satan wird V. 10 vollzogen. *Vor* demselben liegt aber noch die Fesselung des Satans auf 1000 Jahre (V. 1—3), während welcher Zeit die der ersten Auferstehung Theilhaftigen mit Christo herrschen sollen (V. 4—6), und ein von dem auf kurze Zeit wieder los gelassenen Satan erregter Angriff von Seiten Gogs und Magogs auf das Lager der Heiligen, welcher dadurch sein Ende findet, dass Feuer vom Himmel fällt und jene Völker verzehrt (V. 7—9); andererseits aber liegt *hinter* dem definitiven Sturz des Satans in den Feuerpfuhl das eigentliche Weltgericht (V. 11 fll.), bei welchem *alle Menschen* erscheinen und die im Buche des Lebens nicht Geschriebenen auf ewig in denselben Feuerpfuhl geworfen werden, in welchem das Thier und der Pseudoprophet schon seit 19, 20 sich befinden, in welchen auch der Satan (V. 10) vor dem eigentlichen Weltgerichte auf ewig gestürzt worden ist und wohinein nun auch bei jenem Weltgerichte der Tod und der Hades geworfen werden (V. 14). — Es ist also zu bemerken 1) in Betreff der Reihenfolge der einzelnen Gerichtsacte, dass dieselbe die umgekehrte ist im Vergleich zu der Reihenfolge, in welcher die antichristlichen Gestalten auftreten, denn diese Schilderung beginnt (Kap. 12) mit dem Urfeinde, schreitet dann zu dem Thier und seinem Helfershelfer, dem andern Thiere oder dem Pseudopropheten fort (Kap. 13, wo auch das Verhältniss der Erdbewohner zu dem Thiere herausgestellt ist) und zeigt endlich das von dem Thiere getragene Weib, d. h. die bestimmte Weltstadt (Kap. 17), ja den einzelnen Herrscher, in welchem das Thier sich verkörpert (17, 11); umgekehrt ergeht das Gericht zuerst über die Stadt (18, 1—19, 10), dann über das Thier sammt dem Pseudopropheten und der Masse der das Thier anbetenden Erdbewohner (19, 11—21), endlich über den Satan (20, 10; vgl. 20, 4 fll.). 2) Auch die Art des Gerichts ist nicht ohne naturgemässe Unterschiede: die Stadt geht in einer ungeheuern Feuersbrunst unter, das Thier und der Pseudoprophet werden lebendig in den höllischen Feuerpfuhl gestürzt, ebenso der Satan; die Erdbewohner aber werden, nachdem sie den leiblichen Tod erlitten haben (19, 21. Vgl. 20, 9), beim Weltgerichte (20, 11 fll.) wieder auferweckt und dann erst in den Feuerpfuhl zu ewiger Qual geworfen. —

V. 1—3. Ein Engel, der vom Himmel herabkommt,

fesselt den Satan mit einer grossen Kette und wirft ihn in den Abgrund, auf 1000 Jahre. — ἄγγελον) Auch die Vergleichung von 1, 18 kann nicht beweisen, dass der *Engel* (*Bengel*, *de Wette* u. A.), Christus sei (gegen *Hengstb.; Alcas.*, *Calov*, *Vitr.* Vgl. auch *Coccej.*, welcher wiederum den heil. Geist versteht). — τὴν κλεῖν τῆς ἀβύσσου) Der Schlüssel des Abgrundes — welcher nach Analogie der übrigens nicht völlig gleichförmigen Vorstellung 1, 18 als in Christi Händen befindlich zu denken ist — wurde 9, 1 unter besondern Umständen zu einem bestimmten Zwecke einem Andern *gegeben;* an uns. St. bringt der Engel, welcher gleichfalls den Schlüssel zu einem bestimmten Zwecke (V. 2 f.) bedarf, denselben vom Himmel, wo er ihn also bei seiner Sendung empfangen hat, mit. Unrichtig identificirt also *Ew.* II den Engel an uns. St. mit dem, welcher 9, 1—11 thätig gewesen sein soll. — ἅλυσιν) Vgl. Marc. 5, 3 f. *Etym.* M.: ἅλυσις, ἡ ἐκ χαλκοῦ ἢ σιδήρου ἢ ἀργυρίου ἢ χρυσοῦ πεπλεγμένη σειρά. — ἐπὶ τὴν χεῖρα αὐτοῦ) Vgl. 5, 1. *In* der Hand (*Ew.* II, — der *Sin.* liest sogar ἐν τ. χ.) kann die Kette ihrer Grösse wegen nicht gehalten werden; sie liegt *auf* derselben und hängt von beiden Seiten herab. — ἐκράτησεν) Anschauliche Darstellung des Hergangs. Vgl. 19, 20. — ὁ ὄφις κτλ.) Der constructionslose Nominativ der Apposition ist wie 1, 5. Zu den Benennungen vgl. 12, 9; der volle Anklang an jene St. markirt, dass jetzt eben derselbe Urfeind gebunden wird, welcher, nachdem er aus dem Himmel auf die Erde hinabgeworfen war, der eigentliche Urheber alles antichristlichen Wesens in der Welt gewesen ist. — χίλια ἔτη) Der Accus. (vgl. 9, 5) bezeichnet die Dauer der Zeit, während welcher der Satan gebunden bleiben soll. Vgl. übrigens zu V. 10. — εἰς τὴν ἄβυσσον) Vgl. V. 1. 9, 1. 11, 7. 17, 8. Der höllische Abgrund ist der Ort, wohin der Satan eigentlich gehört, und von welchem er selbst, gleich den dämonischen Gewalten, ausgegangen ist, um auf der Erde zu wirken. Indem er aber während der 1000 Jahre an jenem Orte wider Willen festgehalten wird (vgl. V. 7: φυλακή), ist so lange seine Wirksamkeit auf Erden abgeschnitten (ἵνα μὴ πλαν. κτλ.) — καὶ ἔκλεισεν καὶ ἐσφράγισεν ἐπάνω αὐτοῦ) Zu ἔκλεισεν versteht sich die Objectsvorstellung τὴν ἄβυσσον; aber gerade weil dieselbe nicht ausdrücklich beigefügt ist, kann um so leichter zu ἐσφράγισεν die Bestimmung treten ἐπάνω αὐτοῦ: *über ihm*, dem Satan, der in die grundlose Tiefe hinabgestossen ist, *siegelte* der Engel, um die Verwahrung des Gefangenen desto sicherer zu machen (vgl. Matth. 27, 66). —

ἵνα μὴ πλανήσῃ ἔτι τὰ ἔθνη) Wie er dies früher gethan hat (vgl. 13, 14. 16, 13), so lange er ungebunden auf Erden seinen Grimm in's Werk setzen durfte (12, 12). Der futurisch gemeinte (vgl. *Winer*, S. 450) Conj. Aor. πλανήσῃ setzt voraus, dass es auch während der 1000 Jahre, also nach dem Gerichtsacte 19, 21 noch Heiden geben werde, welche auch in der That am Ende der 1000 Jahre von dem wieder entfesselten Satan verführt werden werden (vgl. V. 8 f.). Diese scheinbare Schwierigkeit soll durch die Lesart πλανᾷ umgangen werden, welche auf der bei den Kirchenvätern gewöhnlichen, aber durchaus contextwidrigen, Ansicht beruht, dass die 1000jährige Weltperiode mit Christi Geburt oder Tode beginne, also gegenwärtig sei (S. zu V. 10). — μετὰ ταῦτα) sc. τὰ χίλια ἔτη. Die bestimmte Zahlangabe geht unmittelbar vorher, und es correspondirt auch die Zeitbestimmung μικρὸν χρόνον. — δεῖ) Vgl. 1, 1. 4, 1. —

V. 4—7. Das 1000jährige Reich, welches mit der ersten Auferstehung beginnt. Die Hinweisung auf die in demselben zu erwartende Herrlichkeit, welche zugleich die Bürgschaft für die Theilnahme an der Seligkeit der mit der zweiten Auferstehung zu eröffnenden Ewigkeit ist, geschieht nicht ohne ausdrückliche Hervorhebung des parakletischen Moments, welches in diesem Ziele der christlichen Hoffnung liegt (V. 6. Vgl. 14, 13. 16, 15. — καὶ εἶδον θρόνους) Das Vorbild von Dan. 7, 9. 22 und das auch an uns. St. ausdrücklich erwähnte κρίμα zeigt, dass die θρόνοι nicht als Königsthrone (*Eichh.*, *Züllig*), sondern nur als Richterstühle in Betracht kommen (*Heinr.*, *Ewald*, *de Wette*, *Hengstb.*, *Ebrard*, *Bleek*, *Volkm.*). Die Vertauschung der bestimmten Vorstellung einer Gerichtssitzung mit der weitern der — etwa auch im Richten sich erweisenden — Herrschaft hängt mit dem entscheidenden Missverständnisse zusammen, dass man als Subject zu ἐκάθισαν ἐπ' αὐτοὺς die πεπελεκισμένοι und οἵτινες οὐ προσεκύνησαν κτλ. denkt, das diesen zugeschriebene βασιλεῦσαι μετὰ τοῦ Χριστοῦ für gleichbedeutend mit dem angenommenen Sitzen derselben auf den Thronen ansieht und so zu einer contextwidrigen Auffassung des Ganzen V. 4—6 gelangt. So besonders *Augustin* und seine Nachfolger (S. zu V. 10). Wer diejenigen seien, welche sich auf die Stühle setzen und denen Gericht gegeben wird, ist nicht gesagt und lässt sich deshalb kaum anders als negativ bestimmen. Nach dem Folgenden sind es nicht die Märtyrer und die übrigen treuen Gläubigen, welche vielmehr durch das Gericht der

Herrschaft im 1000jährigen Reiche theilhaftig werden (gegen *Augustin*, *Züll.* u. A.). An Gott selbst und Christum darf man wegen des ἐδίϑη αὐτοῖς nicht denken (gegen *Grot.*, der aber die Engel mitversteht). *Ew.* I denkt an Engel, *Heinr.* an die Apostel (vgl. Matth. 19, 28), zugleich aber an die Märtyrer und sonst ausgezeichnete Christen, *Beng.* an die ἅγιοι Dan. 7, 22. Am nächsten liegt wohl, wenn man überhaupt die Vorstellung bestimmter machen will, als sie im Texte vorliegt, an die 24 Aeltesten zu denken (*de Wette*, *Ew.* II; vgl. *Hengstb.*, welcher neben den 12 Aposteln die 12 Patriarchen versteht); denn für diese Repräsentanten der Gemeine, welche die Gebete der Heiligen vor Gott bringen (5, 8) und die selige Hoffnung derselben wiederholt bezeugen (5, 9. 7, 13 fl. 11, 16 fl.), geziemt es sich besonders, dass sie selbst den Siegern ihren Lohn zusprechen. — *καὶ τὰς ψυχὰς — ἐπὶ τὴν χεῖρα αὐτῶν*) Die, auf welche dies *κρίμα* sich bezieht, werden in zwei Classen dargestellt: die Märtyrer — nämlich nicht allein die, deren Seelen schon 6, 9 nach Rache schrieen, sondern auch die nachher hinzugekommenen (6, 11), welche von dem Thiere auf der ganzen Erde getödtet sind und von deren Blute die Hure trunken war (13, 7. 10. 15. 16, 5 f. 17, 6. 18, 24) — und alle übrigen Gläubigen, welche trotz der Bedrängniss und des drohenden Todes dennoch dem Thiere nicht gehuldigt haben (vgl. bes. 13, 15 fl.). Auch die letzte Classe der Gläubigen (*οἵτινες οὐ προσεκύν. κτλ.*) ist in dem V. 4 gesetzten Zeitpuncte als *gestorben* zu denken (*Ewald*, *de Wette*, *Ebrard*; gegen *Hengstb.* u. A.), theils wegen des ausdrücklichen *ἔζησαν* (vgl. 2, 8), theils wegen des Gegensatzes *οἱ δὲ λοιποὶ τῶν νεκρῶν* und der von diesen Todten geltenden Aussage *οὐκ ἔζησαν*, von welcher aus auf jenes erste *ἔζησαν* ein deutliches Licht fällt, theils endlich wegen der bestimmten und in keiner Weise allegorisch zu deutenden Bezeichnung *ἡ ἀνάστασις ἡ πρώτη*. Die Meinung des Textes, welche sich in allen diesen Momenten gleichmässig ausspricht, ist also offenbar diese, dass, während „die Uebrigen der Todten" erst bei der zweiten Auferstehung wieder lebendig werden (V. 12 fll.), an der ersten Auferstehung nur jene beiden Classen der todten Gläubigen theilnehmen, nämlich um während der 1000 Jahre mit Christo zu herrschen. Eben durch das *κρίμα* (V. 4[a]) wird ihnen dieser erste besondere Siegerlohn zugesprochen (vgl. 2, 11). — Die Darstellung dieser Herrlichkeit, des ersten Stückes von dem seligen Geheimnisse Gottes, welches nun nach den an den Feinden schon vollzogenen Gerichten für

die Gläubigen vollendet wird (vgl. 10, 7), kann aber Joh. nicht geben, ohne mit besonderm Nachdrucke die Paraklese zu wiederholen (V. 6), welche sich schon früher (vgl. 19, 9. 14, 13) an die Hinweisungen auf jenen zukünftigen Lohn der Treue anschloss: *μακάριος καὶ ἅγιος κτλ.* Das hier besonders hervorgehobene Moment der Heiligkeit hat seine Beziehung in der priesterlichen Würde (*κ. ἔσονται ἱερεῖς κτλ.*) derer, welche am 1000jährigen Reiche theilnehmen (*Beng.* u. A.); alsdann tritt in voller Herrlichkeit das priesterliche wie das königliche Wesen der Gläubigen und Heiligen hervor (vgl. 1, 6. 5, 10). — *μέρος ἐν*) 21, 8. Vgl. Joh. 13, 8 (*μετά*). — *ὁ δεύτερος θάνατος*) Vgl. V. 14. 21, 8. Die, welche — nachdem sie den leiblichen Tod, den ersten, erlitten haben — bei der ersten, nur für die Gläubigen bestimmten, Auferstehung wieder lebendig geworden sind, sind eben damit der Machtbefugniss des zweiten Todes, des ewigen, entzogen; für sie bringt das am Ende der 1000 Jahre bevorstehende Weltgericht (V. 11 fll.) nur die ewig gültige Bestätigung der priesterlichen und königlichen Herrlichkeit, welche während jenes Zeitraums den Beginn der den Gläubigen auf ewig bevorstehenden Seligkeit gebildet hat. —

V. 7—10. Nach Vollendung der 1000 Jahre wird der Satan frei gelassen; dann verführt er die Heidenvölker Gog und Magog zum Angriffe auf die Heiligen. Aber Feuer vom Himmel verzehrt jene Völker, und der Satan wird auf ewig in den Feuerpfuhl geworfen. — *λυθήσεται*) Hier und V. 8 (*ἐξελεύσεται*) hat die Darstellung die ausdrückliche Form der Weissagung, die auch V. 10[b] (*βασανισθήσονται*) wiederkehrt; V. 9 und V. 10[a] redet der Prophet aber so, dass er die ihm zu Theil gewordene Offenbarung über die am Ende bevorstehenden Ereignisse berichtet (vgl. 19, 9 f. 17 f.). — *τὰ ἔθνη*) Die Schwierigkeit, dass hier noch einmal Heidenvölker zum Kampfe wider die Heiligen auftreten, nachdem doch 19, 21 *alle* (dem Thiere huldigenden) Völker und Könige vernichtet sind — wozu noch die andere Schwierigkeit kommt, dass im irdischen Leben befindliche Feinde wider die der ersten Auferstehung theilhaftigen Gläubigen kämpfen (S. u. zu V. 10) — löst sich nicht völlig durch die Hervorhebnng (*Vitr.*), dass diese *ἔθνη*, Gog und Magog, an den äussersten Enden der Erde wohnen. Allerdings haben *Vitr.*, *Ewald*, *de Wette* u. A. darin Recht, dass sie in Uebereinstimmung mit dem Vorbilde Ezech. 38. 39 (vgl. bes. 38, 15: *ἀπ᾽ ἐσχάτου Βοῤῥᾶ*) und mit der Vorstellung V. 9 (*ἀνέβησαν ἐπὶ τὸ πλάτος τῆς γῆς*) als den

Wohnsitz dieser Heiden die fernsten Enden der Erde denken (gegen *Hengstb.:* „die Ecken befassen das mit unter sich, was diesseits der Ecken liegt," so dass die vier Ecken der Erde in der Sache dieselbe Localität bezeichnen wie *τὸ πλάτος τῆς γῆς*); allein in der ganzen Schilderung von Kap. 13 an war vorausgesetzt, dass ohne Ausnahme alle ungläubigen Erdbewohner, alle Könige und Völker, dem Thiere gedient und mit demselben ihren Untergang gefunden hätten. Es ist also anzuerkennen, dass die Einführung von *ἔθνη* an uns. St. eine ähnliche Inconsequenz sei, wie früher darin lag, dass die 7, 1 zum Verderben bereiten Winde nachher doch nicht in Thätigkeit kommen; gemildert aber wird diese Inconsequenz — welche überhaupt eine materielle Schwierigkeit, und zwar eine unlösbare, nur dann ist, wenn man die ganze Schilderung V. 1—10 in allen ihren einzelnen Theilen für eine wirklich so zu erfüllende Weissagung hält, anstatt den idealen Charakter der apokalyptischen Anschauungsweise und den wirklichen, aus der Analogie der heil. Schrift zu bestimmenden Weissagungsgehalt unterscheiden (S. u.) — dadurch, dass die hier auftretenden Heiden, Gog und Magog, in gar keiner Beziehung zu dem Thiere stehen und so ferne wohnen, dass sie auch in dieser Hinsicht noch neben den früher im Weltreiche des Thiers befindlichen Erdbewohnern erscheinen können. Hiemit stimmt denn auch, dass diese Heidenvölker unmittelbar vom Satan selbst (vgl. dagegen 16, 13 f.) zum Kampfe wider die Heiligen verführt werden. — *τὸν Γὼγ καὶ τὸν Μαγώγ*) Auch in der jüdischen Theologie finden sich die beiden Namen, von welchen der erste bei Ezech. a. a. O. den König des Landes und Volkes Magog (Gen. 10, 2. Vgl. *Winer,* RWB. u. d. W.) bezeichnet, als zusammengehörige Völkernamen: In fine extremitatis dierum Gog et Magog et exercitus eorum adscendent Hierosolyma et per manus regis Messiae ipsi cadent et VII annos dierum ardebunt filii Israelis ex armis eorum (*Targ. Hieros.* in Num. 11, 27. *Avoda sara* 1*:* quando videbunt bellum Gog et Magog, dicet ad eos Messias: ad quid huc venistis? respondebunt: adversus dominum et adversus Christum ejus. Vgl. *Wetst.*). Schon bei Ezech. erscheint Magog, dessen ethnographische Bestimmtheit *) allerdings noch im Hintergrunde der Schil-

---

*) Vgl. *Joseph.* Ant. jud. I, 6 (Tom. I p. 40. Ed. F. *Oberthür*)*: Μαγώγης δὲ τοὺς ἀπ᾽ αὐτοῦ Μαγώγας ὀνομασθέντας ᾤκισε, Σκύθας δὲ ὑπ᾽ αὐτῶν* (sc. *Ἑλλήνων*) *προσαγορευομένους.* — M. *Uhlemann* (Zeitschr. für wissenschaftl. Theol. herausg. von Hilgenfeld. 1862.

derung liegt (vgl. 38, 15), als Repräsentant und als Anführer der heidnischen Völker überhaupt, welche wider das vom Messias selbst regierte Gottesvolk anstürmen und dann von Gott werden vernichtet werden. Benutzt war diese ezechielische Weissagung schon 19, 17 fll. (vgl. 16, 13 fl.); aber erst an uns. St. wird dieselbe ausdrücklich in das Gemälde der letzten Katastrophe verwebt. Darum darf auch mit dem Art. *τὸν πόλεμον* auf den von Seiten jener Heidenvölker bevorstehenden Endangriff als auf einen bekannterweise zu erwartenden Kampf hingewiesen werden (vgl. 16, 14: *τὸν πόλ. τῆς ἡμέρας ἐκείν. κτλ.*). — *ἀνέβησαν εἰς τὸ πλάτος τῆς γῆς*) Von den Enden der Erde her (V. 8) ziehen jene Völker herauf auf die weite Fläche der Erde (vgl. Hab. 1, 6), um so zu der Stadt, in welcher die Heiligen lagern, hinzugelangen. Der Ausdruck *ἀναβαίνειν*, welcher bei Heereszügen gewöhnlich ist (1 Reg. 22, 4. Jud. 1, 1), weil die Stellung der Angegriffenen naturgemäss als eine in der Höhe befindliche gedacht wird (*Hengstb.*), ist hier um so passender, weil der Zug der Heiden eigentlich wider Jerusalem hinauf (vgl. Luc. 18, 31) gemeint ist. — *καὶ ἐκύκλευσαν τὴν παρεμβολὴν τῶν ἁγίων καὶ τὴν πόλιν τὴν ἠγαπημένην*) Der Ausdruck führt zunächst darauf, das Lager der Heiligen und die geliebte Stadt, d. h. Jerusalem, zu unterscheiden, freilich nicht in dem Sinne, in welchem z. B. *Grot.* unter dem Lager die sieben Gemeinen Kap. 1—3, unter der geliebten Stadt aber Constantinopel versteht; vielmehr sind die Heiligen in dem Lager versammelt zu denken, um die heilige Stadt gegen den Angriff der Heiden zu vertheidigen (*de Wette*). Das Lager zieht sich etwa um die Stadt herum, so dass die Feinde beides zugleich einschliessen (*ἐκύκλ.* Vgl. Luc. 19, 43). Dass die geliebte Stadt das irdische Jerusalem sei — nicht das erst 21, 1 fl., nach dem Weltgerichte (V. 15), vom Himmel kommende neue Jerus. (vgl. *Andr.*, welcher allerdings, wenn der Text fehlerfrei ist, ausdrücklich sagt, *τὴν νέαν Ἱερουσ.*, aber bei seinen übrigen Bemerkungen das irdische Jerus. voraussetzt) — ist so gut wie allgemein anerkannt; eine gewöhnliche

S. 265 fll.) hat in höchst lehrreicher Weise gezeigt, dass *Magog* ursprünglich nichts weiter bedeute, als „Wohnort, Land des Gog." Der Volksname *Gog* heisst aber „Berg." Alle etymologischen und geographischen Spuren weisen dazu an, das wirkliche Volk Gog in den Bewohnern des Kaukasus zu erkennen, wie denn auch das Griechische *Καυκάσιον οὖρος* bei Herodot in Wahrheit nichts Anderes besagt, als „der asiatische Kauk (Gog) oder das asiatische Hochgebirge" (S. 283). —

Ausweichung vom Contexte ist es aber, dass man Jerus. nur als symbolische Bezeichnung der Kirche (*Augustin, Beda, Andr., Vitr., Hengstb.*) gelten lässt. — καὶ κατέβη πῦρ κτλ.) Schon bei Ezech. selbst (39, 6) ist dies Mittel des Verderbens allein genannt (vgl. dagegen 38, 22), weil es am furchtbarsten als unmittelbares Werkzeug des göttlichen Zorngerichts sich darstellt (vgl. Gen. 19, 24. Lev. 10, 2. Num. 16, 35. Luc. 9, 54). — ὁ πλανῶν αὐτοὺς) Das Praes. (vgl. 14, 13) markirt hier, wo es sich bei dem schliesslichen Gerichte über den Teufel um eine Erinnerung an seine eigenthümliche Schuld handelt, in allgemeiner Weise die verführerische Wirksamkeit desselben. — βασανισθήσονται κτλ.) Die *ewige* Qual; vgl. 14, 11. —

In Betreff des V. 1—10 Gesagten ist die unbefangene Feststellung des exegetischen Befundes und die auf die Analogie der Schrift gegründete theologische Beurtheilung des Gefundenen zu unterscheiden und nur von dem Ersten aus zum Zweiten zu gelangen. Das exegetische Verständniss von V. 1—10 im Ganzen und im Einzelnen hat seine wesentlichste Bedingung in der Anerkennung, dass das hier Geschilderte unmittelbar *vor* dem eigentlichen Weltgerichte (V. 11 fll.) und *hinter* denjenigen Gerichtsacten der gesammten Endkatastrophe, welche 19, 19—21 geschildert sind, liegt; d. h. mit andern Worten, von vorn herein verfehlt muss jede Auslegung sein, welche bei V. 1—10 eine Recapitulatio (Einl. S. 15 f.) statuirt, was wiederum nur geschehen kann, wenn man auch hier allegorisch interpretirt. Diese falsche Art der Auslegung ist ausdrücklich von *Augustin,* und zwar aus polemischem Interesse gegen die Chiliasten (de civ. D. XX c. 7, 1: — χιλιαστάς appellant graeco vocabulo, quos verbum e verbo exprimentes nos possumus Milliarios nuncupare. Eos autem longum est refellere ad singula. sed potius, quemadmodum scriptura haec accipienda sit, jam debemus ostendere), geltend gemacht (l. c. c. 9, 2: — mox *recapitulando* quid in istis mille annis agat ecclesia caet. Vgl. *Beda:* Recapitulans ab origine plenius exponit, quomodo supra dixerit: Bestia caet. cf. 17, 8). Das ihn leitende exegetische Princip ist aber auch von allen denen befolgt, welche, wie namentlich auch *Hengstb.*, in V. 1—10 solche Weissagungen gefunden haben, deren Erfüllung in irgendwelchen historischen, d. h. noch innerhalb der gegenwärtigen Zeitentwickelung fallenden Ereignissen und Zuständen der Kirche oder der Welt erkannt werden könnte. Diese Art der Auslegung muss zu einem Allegorisiren greifen, welches nothwendigerweise gerade bei

den Textmomenten am willkührlichsten wird, welche am deutlichsten eine andere Art der Erklärung fordern. *Augustin* z. B. muss, um das 1000jährige Reich in dem gegenwärtigen Bestande der Kirche erkennen zu können *), den Beginn desselben, nämlich die Fesselung des Satans, in dem irdischen Leben Christi finden, und dass ἔβαλεν αὐτὸν εἰς τὴν ἄβυσσον deuten: significata est multitudo innumerabilis impiorum, quorum in malignitate adversus ecclesiam Dei multum profunda sunt corda. Die Auferstehung V. 5 deutet er im Sinne von Col. 3, 1; und zu V. 4 bemerkt er: Non hoc putandum est de ultimo judicio dici, sed sedes praepositorum et ipsi praepositi intelligendi sunt, per quos ecclesia nunc gubernatur. Demgemäss erklärt er V. 8 f., weil Gog tectum, Magog de tecto bedeute: Gentes igitur sunt, in quibus diabolum velut in abysso superius intelligebamus inclusum, et ipse de illis quodammodo — procedens, ut illae sint tectum, ipse de tecto. — Quod vero ait „Et ascenderunt super terrae latitudinem caet.“, non utique ad unum locum venisse, vel venturi esse significati sunt, quasi aliquo uno loco futura sint castra sanctorum et dilecta civitas, cum haec non sit nisi Christi ecclesia toto terrarum orbe diffusa. Aehnliche Missgriffe finden sich bei *Victorin* (welcher die Zahl 1000 aus der 10, die den Dekalog, und aus der 100, welche virginitatis coronam bedeuten soll, erklärt: Qui enim virginitatis integrum servaverit propositum et decalogi fideliter praecepta impleverit — iste vere sacerdos est Christi et millenarium numerum perficiens integre creditur regnare cum Christo et apud eum recte ligatus est diabolus), bei *Beda* (welcher z. B. die erste Auferstehung auf die Taufe bezieht), bei *Hammond*, *Grot.* u. v. A. (welche die Fesselung des Satans in die Zeit Constantin's setzen und unter Gog und Magog die Türken verstehen), bei *Wetst.* (welcher die 1000 Jahre als tempora Messiae, deren Dauer auch auf 40 Jahre angegeben werde, in den 40 Jahren vom Tode Domitian's an findet und unter Gog und Magog den Barkochba versteht), bei *Hengstb.* (welcher den Anfang des 1000jährigen Reiches in der Krönung Karl's d. Gr. i. J. 800 findet) u. bei v. A.

---

*) L. c. c. 7, 2: Mille autem anni duobus modis possunt — intelligi. aut quia in ultimis annis mille ista res agitur, i. e. sexto annorum milliario tanquam sexto die, cujus nunc spatia posteriora volvuntur, secuturo deinde sabbato, quod non habet vesperam, requie scilicet sanctorum, quae non habet finem — aut certe mille annos pro annis omnibus hujus saeculi posuit. —

Richtiger als alle diese Allegoristen haben die Chiliasten insofern interpretirt, als diese die bei jenen beliebte Recapitulation nicht statuiren, vielmehr das 1000jähr. Reich an der Stelle belassen, an welcher es in der apokalypt. Schilderung des gesammten Endes sich findet. Auch haben nicht alle, welche auf Grund der Apok. den zukünftigen Eintritt eines 1000jähr. Reiches ernstlich glaubten (*Justin*. Dial. c. Tryph. c. 81. S. Einl. S. 85. Vgl. *Iren*. adv. Haer. V. c. 36. T. I. p. 819 ed. Stieren: Diligenter ergo Joannes praevidit primam justorum resurrectionem et in regno terrae hereditatem. Cf. V. c. 34 sq.), sich solche sinnlichen Ausmalungen des apokalypt. Bildes erlaubt, wie sie dem *Cerinth* (Euseb. H. E. III, 28) und dem *Papias* (Iren. V, 33), überhaupt den als Häretiker angesehenen Chiliasten eigen waren. Textgemäss halten *Justin* und *Irenäus* insbesondere an den Momenten fest, dass das 1000jährige Reich auf die erste Auferstehung, die der Gerechten, folge und dass es auf Erden sich befinde, wie sie denn mit Recht die geliebte Stadt V. 9 als Jerusalem verstehen. Die 1000 Jahre nehmen beide Väter eigentlich (vgl. Ps. 90, 4. Gen. 2, 17. 5, 5: Adam sei an dem „Tage" seines Essens gestorben, weil er nicht völlig 1000 Jahre alt geworden). In jener Beziehung interpretiren dieselben richtiger, als *Auberlen*, welcher von der Voraussetzung aus, dass „die noch unverklärte Erde ja nicht der Ort der verklärten Gemeine sein könne" (S. 381), einträgt, dass die Gläubigen mit Christo aus der Unsichtbarkeit des Himmels hervortreten, mit verklärten Leibern bekleidet werden (ἡ ἀνάστ. ἡ πρ. V. 5) und dann mit Christo in den Himmel zurückgehen würden, um von dort aus über die Erde zu regieren (S. 378 fll.) — wobei der widersprechende V. 9 gar nicht berücksichtigt wird; in der andern, der chronologischen Beziehung aber haben jene Alten richtiger gesehen als *Bengel*, welcher sogar zwei Zeiträume von je 1000 Jahren entdeckte, von denen der erste im Jahre 1836 mit dem Untergange des Thiers 19, 20 und der Fesselung des Satans, der andere aber mit der Loslassung des Teufels beginnen und unmittelbar vor dem Weltende (20, 11) aufhören sollte. —

Die biblisch-theologische Erörterung von Apok. 20, 6., welche *Joh. Gerhard* (Loci theol. T. XX. p. 124. Ed. Cotta. Tub. 1781) wider die Chiliasten richtet, eröffnet er mit der Erinnerung, dass die Aussagen der Apok. um so gewisser aus der Analogie der heil. Schrift erklärt werden müssen, weil dieselbe ein deuterokanonisches Buch sei. Aus dieser Analogie aber stehe fest (l. c. p. 111 sq.), erst-

lich dass das Reich Christi auf Erden niemals, auch nicht am Ende der Tage, ein äusserlich herrschendes sein, sodann dass *alle* Todten an *einem* Tage auferstehen, dass es nur *eine* allgemeine Todtenauferstehung bei der Parusie des Herrn geben werde; darum — so biegt *Gerhard* aus, indem auch er das, was V. 1—10 geschrieben steht, falsch interpretirt — sei wahrscheinlich der Anfang des 1000jährigen Reiches in der Zeit Constantin's zu erkennen, Gog und Magog für die Türken zu halten u. s. w. Es ist aber vielmehr zu urtheilen, dass weder die von dem Apokalyptiker gegebene Unterscheidung einer ersten und einer zweiten Auferstehung, noch die Einfügung eines 1000jährigen Reiches in den so gewonnenen Raum, noch die Fesselung und die Loslassung des Satans und der Angriff der Heiden mit den eschatologischen Aussprüchen der heil. Schrift in der Weise übereinstimmt, dass diese apokalyptische Schilderung in dogmatischem Ernste verstanden werden könnte; vielmehr giebt der Text selbst sich als eine ideale Schilderung zu erkennen, deren einzelne Züge nur dann in harmonischem Zusammenhange erscheinen, wenn man die ideale Art des ganzen poetischen Gemäldes richtig würdigt. Was nach der wirklich lehrhaften Weissagung der Schrift auf den *einen* Tag der Zukunft des Herrn fällt, nämlich die Auferstehung aller Todten — unter denen die Gläubigen allerdings den Vorrang haben (1 Cor. 15, 23. 1 Thess. 4, 16. Vgl. Einl. S. 97), aber keineswegs in dem Sinne, als wenn eine besondere Zeitperiode, wie das 1000jährige Reich, zwischen der Auferstehung der Gläubigen und der der übrigen Menschen Raum hätte — und das Weltgericht, das erscheint in der apokalyptischen Schilderung auf eine lange Reihe von besondern, aber zusammenhängenden Acten vertheilt. Hierauf beruht die lebensvolle Schönheit des apokalyptischen Drama's; aber diese poetische Schönheit wird nicht nur zerstört, sondern in chiliastischen Unverstand verkehrt, wenn man die ideale Darstellung für eine theologische Lehrmittheilung nimmt. Die ideale Art der ganzen Darstellung tritt namentlich darin unzweideutig hervor, dass die *auferstandenen* Heiligen bei dem *irdischen* Jerusalem ihr Lager haben und von *irdischen* Heidenvölkern angegriffen werden; aber auch das Vorhandensein von heidnischen Feinden, nachdem 19, 21 alle Erdbewohner getödtet sind, ist nur dann eine unanstössige Inconsequenz, wenn es sich weder dort noch hier um wirkliche Dinge handelt. — Einen vergeblichen Versuch, den vermeintlich in der Analogie der H. Schrift begründeten Chiliasmus in's Licht zu stellen,

hat neuerlich L. *Kraussold* (Das tausendjähr. Reich und die Offenb. Joh. Erlangen 1863) gemacht. Er leugnet, dass V. 4 und V. 5 eine Auferstehung der todten Gläubigen bezeichnet sei, und sagt S. 72: „Die Seelen der Gerechten leben vor Gott und mit Gott — das ist ihre erste Auferstehung — bis sie mit ihrem verklärten Leibe eingehen in das ewige Leben — das ist ihre zweite Auferstehung.“ Indem er so den Gerechten eine zweimalige „Auferstehung“ zuschreibt, aber nachdrücklich geltend macht, dass die „Seelen“ der Gerechten nach der ersten Auferstehung noch ohne verklärten Leib seien, versteht er zugleich das 1000jährige Reich — dessen Genossen diese gerechten Seelen sind — von einer endlich bevorstehenden, wirklich geschichtlichen Zeit friedlicher Entfaltung des Reiches Gottes auf Erden (S. 75).

Besser entspricht jedenfalls *Luthardt* dem Texte, indem er, V. 4. 5 richtig würdigend, die Hoffnung auf eine dereinstige Herrschaft Christi und seiner verklärten Gemeine über die übrige Menschheit verbürgt findet, sich aber bescheidet, diese Sache, welche über die gegenwärtige Ordnung der Dinge hinausliege, nicht vorstellbar machen zu können. — Wird die ideale Art der ganzen Schilderung anerkannt, so kann auch die Zahlangabe von 1000 Jahren nur in schematischer Bedeutung (vgl. Ps. 90, 4) sich darstellen und zu apokalyptischen Rechnereien, wie noch bei *Hengstb.*, keine Veranlassung geben. Dann hat man auch keinen Grund, dem Joh. die Spielerei zuzuschreiben, durch welche die Talmudisten und die Kirchenväter, indem sie Stellen wie Jes. 63, 4. Sach. 14, 7. Gen. 1 mit Ps. 90, 4 combinirten, herausgebracht haben, dass das messianische Reich 1000 Jahre dauern (vgl. *Wetst.*), oder dass die Welt sechs Jahrtausende bestehen und im siebten Jahrtausend der ewige Sabbath folgen werde (*Barnb.* Epist. c. 15). —

V. 11—15. Das Weltgericht. Alle Todten erscheinen vor dem als Richter thronenden Gott. Die, welche nicht im Buche des Lebens geschrieben sind, werden — sammt dem Tode und dem Hades — in den Feuersee geworfen. —

Καὶ εἶδον) Bezeichnung einer neuen Vision (V. 1. 4. 19, 11. 17, 19). — *θρόνον μέγαν λευκὸν*) Die *Grösse* wie die *Weisse*, welche der Herrlichkeit und Heiligkeit des darauf sitzenden Richters entspricht, zeichnet diesen Thron vor den V. 4 geschauten aus. — *τὸν καθήμενον ἐπ᾽ αὐτοῦ*) Nicht der Messias (Matth. 26, 31. *Beng.*, *Eichh.*, *Ew.* I u. A.), sondern Gott, der 21, 5. 6 (vgl. 1, 8) Redende und 4,

3 Bezeichnete (vgl. auch Dan. 7, 9. *Züll.*, *de Wette, Hengstb.*) ist gemeint. *Ew.* II versteht Gott und Christum („aus beiden einer in völliger Ungetrenntheit“?) — ἔφυγεν) Vgl. 16, 20. Treffend erläutert *Beng.* die anschauliche Darstellung: „nicht von einer Stätte zur andern, sondern so, dass sie keine Stätte mehr hatte.“ Vgl. 21, 1 (ἀπῆλθαν) 2 Petr. 3, 10. — Ein neuer Theil der weiter gehenden Vision (καὶ εἶδον. V. 12) gewährt die Anschauung davon, wie alle Todten — über die erschöpfende Specification τ. νεκρ. τοὺς μεγάλους καὶ τοὺς μικροὺς vgl. 11, 18. 13, 16 — vor dem Throne stehen und ihren Richterspruch empfangen. — Das ἑστῶτας ἐνώπιον τοῦ θρόνου V. 12 verhält sich im Zusammenhange des Ganzen zu der Schilderung V. 13 (κ. ἔδωκεν κτλ.) ganz ähnlich wie Kap. 15 V. 1 zu V. 6, indem erst V. 13 genauer berichtet wird, woher die Todten, welche V. 12 vor dem Richterstuhle stehen, gekommen sind (*Züll.*, *de Wette*). Mit Unrecht hält *Bengel* die νεκρούς V. 12 für solche, welche den Tag der Parusie erleben, indem er (vgl. auch *Hengstb.*) das νεκρούς uneigentlich (Matth. 8, 22) versteht und die Auferstehung der wirklich Todten V. 13 unterscheidet. — καὶ βιβλία ἠνοίχθησαν) Vgl. Dan. 7, 10. In diesen Büchern sind die ἔργα, nach welchen die Menschen gerichtet werden (V. 12b. 13. Vgl. 2, 1. 5. 19. 3, 1. 8. 15), aufgeschrieben zu denken. — καὶ ἄλλο βιβλίον) Dies Buch, *das Buch des Lebens*, ist nur eins; es enthält die Namen aller derjenigen, welche (V. 15. Vgl. 3, 5) des ewigen seligen Lebens in dem neuen Jerusalem (21, 1 fll.) theilhaftig werden werden. Gemäss der ethischen Grundanschauung, welche insbesondere die Verheissungen Kap. 2. 3 trägt, sind beiderlei Bücher in dem innerlichen Verhältnisse zu einander aufzufassen, dass je nach den Werken, welche in den βιβλίοις verzeichnet stehen, die Namen der Menschen in dem βιβλίον τῆς ζωῆς sich finden oder nicht. — Wie V. 12 die Gesammtheit der Todten durch eine naturgemässe, auf die Persönlichkeit derselben sich beziehende Specification bezeichnet war, so wird V. 13 dieselbe Vorstellung durch eine Specification anderer Art gegeben: jeder Ort, wo nur irgend Todte sich befinden, giebt diese heraus. Je deutlicher es hier nur auf eine erschöpfende Bezeichnung *aller* Bergungsorte der Todten ankommt, desto verkehrter erscheint die Behauptung von *Hengstb.* und *Ebrard* (vgl. *Augustin* u. A.), dass die θάλασσα nicht das wirkliche Meer, sondern das „Völkermeer“ (*Hengstb.*) bedeute; aber aus dem Texte (καὶ ὁ θάν. κ. ὁ ᾅδης κτλ. Vgl. V. 14) folgt deshalb auch nicht, dass Joh. ernstlich

die Ansicht vertrete, nach welcher die im Meere Umgekommenen nicht in den Hades gelangten (vgl. *Achilles Tat.* V, 313: λέγουσι δὲ τὰς ἐν ὕδασι ψυχὰς ἀνῃρημένας μηδὲ εἰς ᾅδου καταβαίνειν ὅλως, ἀλλ' αὐτοῦ περὶ τὸ ὕδωρ ἔχειν τὴν πλάνην. *Wetst., de Wette*). An ein Umherirren der Seelen bei dem Wassergrabe denkt Joh. nicht, sondern er lässt einfach die im Meere liegenden Todten aus demselben wieder hervorkommen. So ist V. 13 beschrieben, was nach Analogie von V. 5 die zweite Auferstehung genannt werden darf. Diese ist, nachdem V. 5 alle Gläubigen auferstanden sind, nur die Auferstehung derer, welche V. 15 dem zweiten Tode, d. h. der ewigen Qual im Feuersee, übergeben werden. Hieraus folgt aber nicht, dass V. 12 in der deutlich bezeichneten Gesammtheit *aller* (auferstandenen. V. 5 und V. 13) Todten jene Heiligen nicht mitbegriffen seien (gegen *Hengstb.* u. A.); vielmehr wird in dem allgemeinen Weltgerichte jenen Heiligen dasjenige ausdrücklich zugesprochen, was ihnen schon durch die erste Auferstehung und ihr 1000jähriges Herrschen gewährleistet war (vgl. V. 6 mit V. 14 f.), weil ihre Namen in dem Buche des Lebens geschrieben befunden werden (vgl. 21, 27). Dass aber die Darstellung V. 15 nur das Schicksal der Ungläubigen ausdrücklich beschreibt, ist darum natürlich, weil an uns. St. das ganze verdammende Gericht abgeschlossen wird, damit alsdann die Schilderung der ewigen Herrlichkeit der Gläubigen, wohin die ganze Apok. ausläuft (21, 1 fll.), desto vollständiger zum Trost und zur Ermuthigung der Gläubiben gegeben werden könne. — καὶ ὁ θάνατος καὶ ὁ ᾅδης ἐβλήθησαν κτλ.) Tod und Hades, welche V. 13 (vgl. 1, 18) local vorgestellt wurden, erscheinen hier (vgl. 6, 8) personificirt, wie dämonische Mächte, deren ewige Beseitigung (vgl. Jes. 25, 8. 1 Cor. 15, 26) eine Voraussetzung für das ewige Leben der Beseligten ist (vgl. 21, 4). — οὗτος ὁ θάνατος ὁ δεύτερός ἐστιν) *Dieser Tod ist der zweite* (Tod). So ist die richtige LA. zu übersetzen (Vgl. die krit. Anmerk. Der *Sin.* giebt: Dies ist d. z. T.). Die Apposition ἡ λίμνη τοῦ πυρός besagt, ad sensum construirt, dass der zweite Tod — auf welchen keine Auferstehung folgt — in dem βληθῆναι εἰς τ. λίμν. τ. πυρ. (21, 8) besteht. Der erste Tod versteht sich leicht als das Ende des irdischen Lebens. —

Kap. XXI.

V. 1. Statt παρῆλθε (*Elz.*) lies ἀπῆλθαν (A. B. *Sin.*, *Lachm.*, *Tisch.*). — V. 2. Der Zusatz ἐγὼ Ἰωάννης zu καὶ εἶδον (*Elz.*) ist hier falsch. — V. 3. Der Sing. λαὸς (*Beng.*, *Tisch.*) ist durch B. 2. 4. 7. al. Verss. hinreichend geschützt. Der Plur. λαοὶ (A. *Sin.* *Elz.*, *Lachm.*), welcher in den alttestamentlichen Ton der Schilderung nicht gehört, kann wohl durch das vorangehende αὐτοὶ veranlasst sein. — V. 6. Γέγοναν) So A. Iren. *Lachm.*, *Tisch.* Hierauf führt noch die irrige Textrecension γέγονα ἐγὼ τὸ *A* καὶ τ. *Ω* bei B. *Sin* pr. m. al., während das γέγονε. ἐγώ εἰμι κτλ. (*Rec.*) aus 16, 17 stammt. — V. 9. Lies τὴν νύμφην, τὴν γυναῖκα τοῦ ἀρνίου mit A. *Sin.* Verss. *Beng.*, *Lachm.*, *Tisch.* Die verschiedenen Umstellungen (*Rec.*: τ. νύμφ. τ. ἀρν. τ. γυν.) beruhen auf der Absicht, das τ. νύμφ. mit τ. ἀρν. zu verbinden. Vgl. 19, 7. — V. 16. Unzweifelhaft falsch ist das Interpretament τοσοῦτόν ἐστιν vor ὅσον (*Elz.*; schon von *Beng.* verworfen). — V. 23. Das ἐν vor αὐτῇ (*Rec.*) ist nach A. B. *Sin.* pr. m. al. zu streichen (*Beng.*, d. N.). — V. 24. Die *Rec.* καὶ τὰ ἔθνη τῶν σωζομένων ἐν τῷ φωτὶ αὐτῆς περιπατήσουσι ist eine Interpretation. Schon *Beng.* hat den richtigen Text. — V. 27. Statt κοινοῦν (*Elz.*) lies κοινὸν (A. B. *Sin.* al. *Beng.*, *Griesb.*, *Lachm.*, *Tisch.*). — Das Neutr. ποιοῦν (B. *Elz.*) ist wegen des unmittelbar vorhergehenden πᾶν κοιν. geschrieben. Vor dem richtigen ποιῶν (A. *Sin.* corr. *Beng.*, *Lachm.*, *Tisch.*) ist aber auch der Artikel (7. 8. 13. al. *Tisch.*) wahrscheinlich nicht berechtigt (A. *Sin.* corr. *Beng.*, *Lachm.*). —

Jetzt endlich, nachdem alle Feinde des Lammes und seiner Gläubigen auf ewig beseitigt sind, stellt sich (21, 1—22, 5) das letzte und höchste Ziel aller apokalyptischen Weissagung dar, die ewige Vollendung des verheissenen Geheimnisses Gottes (10, 7), dasjenige, worin alle Verheissungen, welche der Herr Kap. 2. 3 seinen Gemeinen bezeugen liess, sich erfüllen und worauf er alle Hoffnung der Seinigen mitten in den Drangsalen der Welt richtete, wonach deshalb auch das tiefste Verlangen der Gläubigen hingeht (vgl. 22, 17. 20). Richtig bemerkt schon *Augustin* (l. c. c. 16): Finito judicio, quo praenunciavit judicandos malos, *restat ut etiam de bonis dicat.* Aus V. 4 geht ihm

mit völliger Klarheit hervor, dass es sich hier um die ewige Seligkeit der Frommen handelt (l. c. c. 17: tanta luce dicta sunt de saeculo futuro et immortalitate atque aeternitate sanctorum — ut nulla debeamus in literis sacris quaerere — manifesta, si haec putaverimus obscura). — Doch haben einzelne Ausleger auch die Schilderung Kap. 21 durch Allegorisiren verdorben (vgl. z. B. *Grot.*, welcher wiederum bei den Zeiten nach Constantin stehen bleibt, da die erste Erde nicht mehr sei, weil die Erde nicht mehr das Blut der Märtyrer trinke u. dgl. m. Sogar *Vitr.* versteht einen Statum ecclesiae Christi novissimo tempore in his terris exhibendae, den er noch *vor* dem Weltgerichte erwartet). —

V. 1—8. Joh. schaut einen neuen Himmel und eine neue Erde und das neue Jerusalem, indem es vom Himmel herabkommt. Dabei verkündigt eine starke himmlische Stimme, dass dies der Ort sei, wo Gott mit den beseligten Menschen wohnen werde (V. 1—4). Der thronende Gott selbst bezeugt dies, indem er zugleich an das den Gottlosen zugetheilte ewige Verderben erinnert; inzwischen (V. 5) befiehlt ein Engel dem Joh., die gegenwärtigen Worte göttlicher Offenbarung niederzuschreiben (V. 5—8). —

Οὐρανὸν καινὸν καὶ γῆν καινὴν κτλ.) Vgl. Jes. 65, 17. 66, 22. Die theologische Frage, ob die alte Welt in der Art vergehen werde, dass aus ihr, wie aus einem Samen, die neue erstehen werde, oder ob eine absolute Neuschöpfung nach der gänzlichen Vernichtung der alten Welt zu denken sei, ist aus der apokalyptischen Schilderung wohl am wenigsten zu entscheiden; doch steht diese (vgl. auch 2 Petr. 3, 10 fl.) der nach der Schrift (1 Cor. 15, 42 fll. Rom. 8, 21. Matth. 19, 28) wahrscheinlichern ersten Anschauungsweise nicht entgegen. Vgl. *Andr.*: *κἀνταῦθα οὐκ ἀνυπαρξίαν δηλοῖ τῆς κτίσεως, ἀλλ' ἀνακαινισμόν ἐπὶ τὸ βέλτιον. — καὶ ἡ θάλασσα οὐκ ἔστιν ἔτι*) Wenn man die Frage aufwirft, warum es in der neuen Welt kein Meer geben werde, so ergeben sich — wenn man nicht sogar auch hier an das Völkermeer denken will (*Augustin, Hengstb.*) — Antworten wie bei *Andreas*, dass das Aufhören der irdischen Entfernungen auch die Schifffahrt sammt dem Meere unnöthig mache, bei *Beda*, dass durch den Weltbrand das Meer ausgetrocknet sein möge, bei *de Wette* u. *Luthardt*, dass die neue Welt durch Feuer gebildet sei, wie die alte aus dem Wasser hervorgegangen, bei *Ewald*: videtur opinio haec ex singulari, quem Israelitae, Aegyptii Indique veteres e terrae suae, in qua inclusi vivebant,

amore conceperant, maris alti horrore ducta esse, bei *Züll.*, dass auch im Paradiese kein Meer gewesen sei, wobei *Ew.* II und *Volkm.* noch anmerken, dass das Meer mit dem Höllenabgrunde zusammengehöre, also in der neuen Welt ebenso wenig wie dieser Abgrund eine Stelle haben könne. Aber jene Verbindung von Meer und Hölle ist unrichtig (vgl. 13, 1 mit 13, 11; 11, 7 mit 9, 2), uud laut 20, 10. 15 denkt der Apokalyptiker in der That einen neben dem neuen Himmel und der neuen Erde ewig bestehenden Höllenabgrund. — Die Art dieser Antworten selbst zeigt an, dass die Frage mit Unrecht nur einmal aufgeworfen wird. Der Text hat die auf das Meer bezüglichen Worte an der Stelle, wo an das Vergangensein der gesammten alten Welt erinnert wird; hier wird ausdrücklich gesagt, was 20, 11 nicht besonders hervorgehoben war, dass auch das Meer nicht mehr sei, ebenso wenig wie die alte Erde und der alte Himmel. Die Haltung des Textes verwehrt somit nicht, auch ein neues Meer bei der neuen Erde zu denken (vgl. auch *Beda*). — *Ἱερουσαλὴμ καινὴν*) Auch Gal. 4, 26 ist von der *ἄνω Ἱερουσ.* die Rede, aber so dass diese Vorstellung, aus dem Gegensatze zu der *νῦν Ἱερουσ.* erwachsen, nur in concreter Weise die ideale Anschauung von dem himmlischen, geistlichen und freien Wesen der Gemeine der Gläubigen giebt. Bei Joh. dagegen liegt die Sache in zwiefacher Hinsicht anders, indem er erstlich das *neue Jerusalem* erst nach dem Weltgerichte, wenn auch der Himmel und die Erde neu gemacht sein werden, denkt, sodann aber das neue Jerus. vom Himmel auf die Erde herabkommen lässt (vgl. 3, 12). Vgl. *Sohar* Gen. f. 69: Deus S. B. innovabit mundum suum et aedificabit Hierosolymam, ut ipsam descendere faciat in medium sui de coelo, ita ut nunquam destruatur (S. *Wetst.* ad Gal. l. c. *Schöttgen*, Diss. de Hieros. coelest. Hor. hebr. I, 1205 sqq.). — *ἡτοιμασμένην*) *zubereitet* (vgl. 19, 7) *wie eine für ihren Mann geschmückte Braut.* Schon hier (vgl. V. 9) geht die Vorstellung, nach welcher das neue Jerusalem als der Wohnort (vgl. V. 3) für die Braut des Lammes, d. h. für die Gemeine der beseligten Gläubigen (19, 7 f.), erscheint, in die über, nach welcher das neue Jerusalem selbst — sammt den darin Wohnenden — als die Braut betrachtet wird. Während Joh. das neue Jerusalem vom Himmel herabkommen sieht, vernimmt er eine starke himmlische Stimme (vgl. 14, 13), welche das beginnende Gesicht (vgl. V. 9 fll.) sofort dahin deutet, dass diese vom Himmel kommende Stadt *die Hütte Gottes bei den Menschen* sei, in welcher

Gott selbst bei den Menschen wohnen und nach allem auf Erden erduldeten Leide, wie es hinfort nicht mehr möglich ist, sie erquicken werde (vgl. 7, 14—17). Von vorn herein wird also das selige Geheimniss des neuen Jerusalems so gedeutet, dass hier die Vollendung dessen ersichtlich ist (10, 7), was von je her Gott durch die Propheten seinem Volke verheissen hat (vgl. Ezech. 37, 27. Jes. 25, 8. 65, 19), wie es denn in Wahrheit die vollkommene Verwirklichung der schon in der Zeit vorhandenen Lebensgemeinschaft zwischen Gott und den ihm Angehörigen ist (vgl. V. 7). — *ὁ θάνατος κτλ.*) Vgl. 20, 14. — *πένθος*) Wie 18, 8 tritt hier, im Zusammenhange mit *ὁ θάνατος*, das besondere Moment der Todtenklage hervor. — *κραυγή*) Das heftige Geschrei etwa bei dem Erleiden solcher Gewaltthaten, wie 13, 10. 17. 2, 10 angedeutet sind (*Bleek*, *Ew.* Vgl. Exod. 3, 7. 9. Esth. 4, 3). — *πόνος*) wie im irdischen Leben bei jeder Art von *θλῖψις* zu erdulden war. — *ὅτι τὰ πρῶτα ἀπῆλθαν*) Der das alles bedingende Grund (vgl. V. 1. 5). — Was die himmlische Stimme, das Gesicht des Joh. deutend, verkündigt hatte, das bestätigt jetzt der auf dem Throne Sitzende (vgl. 20, 11) selbst, und zwar in einer zweimaligen Rede, indem er (*Ἰδού, καινὰ ποιῶ πάντα.* V. 5) das als sein Werk verkündigt, was Joh. V. 1 (vgl. 20, 11) erschaut und V. 4 (*ὅτι τ. πρῶτα ἀπῆλθαν*) von der himmlischen Stimme als die Voraussetzung der V. 3. 4 angedeuteten Seligkeit der Gläubigen vernommen hat, sodann aber — nachdem inzwischen der Engel (19, 9. 22, 6. *Beng.*, *Züll.*, *Hengstb.*) dem Joh. ausdrücklich geboten hat, diese zuverlässigen Worte Gottes selbst, welche ja die höchste Gewähr für die herrlichste Hoffnung enthalten, niederzuschreiben (vgl. auch 14, 13) — auch die schon V. 3 f. angedeutete Verheissung selbst auf das Bestimmteste ausspricht (*Ἐγὼ τῷ διψῶντι κτλ.* V. 6 fl.). Das Letztere geschieht aber in der Weise, dass in dieser eignen Rede Gottes neben der Verheissung für den Sieger — der Ausdruck an sich (vgl. 2, 7. 3, 21) markirt schon die paränetische Absicht — auch die entsprechende Drohung für die Ungläubigen sich findet (V. 8), und dass diese nach beiden Seiten hinblickende Verkündigung mit der Erinnerung an die Majestät des ewigen Gottes eingeleitet wird, weil eben hierauf jenes ewige Ende aller zeitlichen Entwickelung beruht (vgl. 1, 8). Das *γέγοναν* aber (vgl. 16, 17), welches diese ganze Rede eröffnet, setzt dieselbe in unmittelbaren Zusammenhang mit der Vision; denn als geschehen wird hier ausgerufen, was Joh. geschaut hat, das Vergehen der alten und

das Dasein der neuen Welt — *δειλοῖς*) Im Gegensatze zu *ὁ νικῶν* sind die Christen gemeint, welche dem leidensvollen Kampfe mit der Welt dadurch ausweichen, dass sie die Treue des Glaubens verleugnen (*Beng.*, *de Wette*, *Hengstb.*). — *ἀπίστοις κτλ.*) Die Ungläubigen sind nicht vom Glauben abfallende Christen (*Ewald*; vgl. auch *Beng.*), sondern dem Christenglauben feindlich gesinnte Erdbewohner (vgl. 13, 8. 16, 2. 21), auf welche auch (vgl. 9, 21) die folgenden Bezeichnungen alle gehen (So d. M.). — *ἐβδελυγμένοις*) welche die *βδελύγματα* 17, 4 f. an sich haben. — *τ. ψευδέσι*) Vgl. V. 27. 22, 15. — *τὸ μέρος αὐτῶν κτλ.*) Zu den Dativen erwartet man etwa *ἡ λίμνη κτλ.*; von dieser Constr. wird aber ausgewichen, indem die Formel *τὸ μέρος* (sc. *ἔσται*) eingesetzt wird (vgl. 20, 6), welche dann den Genit. *αὐτῶν* mit sich bringt (Matth. 24, 51. *de Wette*). —

V. 9—22, 5. Einer der sieben Schalenengel, von denen ein Anderer dem Joh. das Gericht der grossen Hure gezeigt hatte (17, 1), bringt jetzt den Seher auf einen hohen Berg, um ihm einen genauen Anblick des neuen Jerusalems zu gewähren. So folgt hier die specielle Beschreibung, welche mit den glänzendsten Farben das letzte Ziel christlicher Hoffnung malt und so das herrliche Ende dessen, was geschehen soll (vgl. 4, 1), an den Schluss der eigentlich offenbarenden Visionen stellt. —

V. 9. 10. *Δεῦρο κτλ.*) Die Gleichförmigkeit der Darstellung hebt noch den Gegensatz zu dem 17, 1 der Schau dargebotenen Gerichte (vgl. *Ewald*). — *τὴν νύμφην, τὴν γυναῖκα τοῦ ἀρνίου*) Mit dem Contraste gegen das die Weltstadt repräsentirende Weib hängt es zusammen, dass hier die heilige Stadt, in welcher die selige Gemeine Gottes wohnt, als die Braut, das dem Lamme gehörende Weib, erscheint (vgl. V. 2 und 19, 7). — *ἀπήνεγκέν με*) Vgl. 17, 3. Ezech. 40, 2. — *μέγα καὶ ὑψηλὸν*) *Gross*, dem Umfange nach, muss der Berg im Verhältniss zu seiner Höhe sein; die Höhe aber gewährt dem Seher den vollen Ueberblick über die vor ihm ausgebreitete Stadt, welche jedenfalls auf dem Berge nicht liegt (gegen *Hengstb.*, *Luthardt*). — *καταβαίνουσαν κτλ.*) *Hengstb.* (zu V. 1) findet erst hier eigentlich beschrieben, was V. 2 einleitungsweise vorweg bezeichnet sei; allein V. 10 kann zu V. 2 nicht so stehen, wie z. B. Kap. 15 V. 5 zu V. 1, denn an uns. St. wird schon V. 3 f. ausdrücklich auf das V. 2 herabkommende Jerusalem Bezug genommen. Die Scene ist also in der Weise zu denken, dass schon V. 2 das Herabkommen der Stadt, welches die Reden V. 3—8 veranlasst, begonnen hat,

aber V. 10 noch fortdauert, so dass Joh., während die Stadt vom Himmel zur Erde niederschwebt und hier ihre Stelle findet, von dem Engel auf den Berg getragen wird und von dort aus die nun auf der Erde befindliche Stadt überschaut. —

V. 11 beginnt die Beschreibung selbst (vgl. Ezech. 40 fll.), welche zunächst den leuchtenden Anblick des Ganzen darstellt, — *ἔχουσαν τὴν δόξαν τοῦ θεοῦ*) Das Wichtigste, Eigenthümlichste und zugleich dem Auge des Sehers vor allen Dingen sich Darbietende ist der Lichtglanz, welcher die ganze Stadt umstrahlt: *sie hat* in sich, sie umschliesst als in ihr wohnend und bleibend (vgl. V. 3) die gegenwärtige Herrlichkeit Gottes selbst (V. 23. 15, 8. So *Züllig, de Wette, Hengstb.* u. A.). Verwischt wird die Concretion dieser Vorstellung durch die LA. des *Sin.*: *ἀπὸ τ. θ.* — *ὁ φωστὴρ κτλ.*) Jetzt geht die Beschreibung unabhängig von dem *ἔδειξεν* weiter; nur das erste Moment der Schilderung (*ἔχουσαν τ. δόξ. τ. θ.*) war noch in formellem Zusammenhange der ursprünglichen Construction gegeben. Vgl. *Winer*, S. 474. Aus V. 23 (vgl. auch Ezech. 43, 2) folgt, dass *ὁ φωστὴρ αὐτῆς* (vgl. Gen. 1, 14) von der *δόξα τοῦ θεοῦ* nicht verschieden ist (gegen *Züllig*, nach welchem in dem *φωστήρ* der Messias strahlen soll); die Lichtquelle für die Stadt ist die in derselben vorhandene *δόξα* Gottes selbst (*de Wette, Hengstb., Ebrard*). — *ὅμοιος λίθῳ κτλ.*) Aehnlicherweise wurde auch 4, 3 der Anblick Gottes veranschaulicht. — *κρυσταλλίζοντι*) Vgl. *Psellus* (b. *Wetst.*): *ἡ ἴασπις φύσει κρυσταλλοειδής.* —

V. 12—21. Die Mauer und die Thore der Stadt. Die harmonischen Masse sind (vgl. Ezech. 48, 30 fll.) nach der heiligen Zwölfzahl des alttestamentlichen Gottesvolkes (vgl. 14, 1. 7, 4 fll.) gegeben. — *ἀγγέλους δώδεκα*) Richtig *Bengel:* Sie halten Wacht und dienen zur Zierde. Bestimmtere Beziehungen darf man nicht suchen; sobald man reflectirt, dass das neue Jerusalem von Feinden nicht mehr bedroht sei, mithin keine Thorwächter bedürfe, ergeben sich Erläuterungen wie die von *Hengstb.*, dass diese Engel den göttlichen Schutz gegen die Feinde symbolisiren, „welche die von den auf der streitenden Kirche ruhenden Schrecken erfüllte Phantasie sich nur ausdenken könne". — *ὀνόματα ἐπιγεγραμμένα κτλ.*) Es folgt nicht, dass Joh. die auf Ezech. 48, 31 fll. gegründete Vorstellung so verstanden wissen wolle, wie sie in der jüdischen Theologie sich findet (vgl. *de Wette*), dass nämlich die Angehörigen eines Stammes nur ein Thor benutzen dürften. — Da die Mauer an

allen vier Seiten je drei Thore hat (V. 13), so ergeben sich (V. 14) zwölf Mauerabschnitte, welche je von einem *θεμέλιος* getragen werden; vier derselben sind als gewaltige Ecksteine zu denken, indem diese diejenigen Eckstücke der Mauer tragen, welche von dem dritten Thore der einen Seite bis zum ersten Thore der folgenden Seite sich hinerstrecken. Die 12 Grundsteine liegen dem Anblick offen, wenigstens so weit, dass die Pracht derselben wahrgenommen (vgl. V. 19 f.) und die darauf befindlichen Inschriften, die Namen der zwölf Apostel des Lammes, gelesen werden können. Zur Erläuterung der letztern Vorstellung haben *Calov* u. A. mit Recht an Eph. 2, 20 erinnert. —

V. 15—17. Der Engel, welcher dem Joh. die Stadt zeigt (vgl. V. 9), giebt demselben eine ganz deutliche Anschauung von den Massverhältnissen der Stadt, indem er (vgl. Ezech. 40, 5 fll.) diese vor den Augen des Sehers wirklich abmisst (*Bengel, Ewald, de Wette*). — *μέτρον κάλαμον χρυσοῦν*. Vgl. 11, 1, wo aber der *κάλαμος* nicht ausdrücklich als *μέτρον* bezeichnet ist (Ezech. 42, 16 fll.: *τ. καλ. τοῦ μέτρου*). *Golden* ist das Messrohr wegen der Herrlichkeit wohl nicht des messenden Engels (*Hengstb.*), sondern der zu messenden Gegenstände. Diese kommen in der V. 15 bezeichneten Reihenfolge vor, nämlich die Stadt V. 16, die Mauer V. 17—20, die Thore V. 21. Dass die Stadt viereckig, und zwar rechtwinklig und mit gleicher Länge und Breite daliegt (*κεῖται*. Vgl. 4, 2), dass also der Grundriss derselben ein reines Quadrat bildet (vgl. Ezech. 48, 16), erkennt Joh. (V. 16[a]) schon ehe der Engel zu messen beginnt. Der Engel stellt aber auch die Länge der einzelnen Seiten fest: *καὶ ἐμέτρησεν τὴν πόλιν κτλ.* (V. 16[b]). Die Worte an sich können bedeuten, dass der Gesammtumfang der Stadt (*Vitr., Eichh., Ew.* I, *Volkm.*) 12000 Stadien betragen habe (*ἐπὶ σταδίους*. Vgl. *Winer*, S. 363), so dass auf jede der vier gleichen Seiten 3000 Stadien kommen würden; allein da von vorn herein die Gleichheit der Länge und der Breite bezeichnet ist, so ist es wahrscheinlicher, das die 12000 Stadien, welche wirklich gemessen werden, als das dem ganzen Bau zu Grunde liegende Mass, welches nach V. 16[c] auch für die Höhe der Stadt gilt, gemeint sind; denn dass mit den Schlussworten (*καὶ τὸ μῆκος — ἴσα ἐστίν*) wirklich gleiche Massverhältnisse für Länge, Breite und Höhe der Stadt angegeben seien, ist weder wegen V. 17, noch wegen 22, 2 (wo von Strassen die Rede ist), noch deshalb zu leugnen, weil die sich ergebende Vorstellung von der Stadt etwas Ungeheures er-

halte (gegen *de Wette*, welcher das ἴσα in Beziehung auf die Höhe, nämlich der Mauer, wie er V. 16c fälschlich annimmt, als *gleichmässig* erklärt, weil die Mauer überall 144, d. h. 12 × 12, Ellen hoch sei). Die Stadt erscheint also als ein ungeheurer Kubus, welcher in der Länge, Breite und Höhe je 12000 Stadien (d. h. 300 deutsche Meilen) misst (*Andr.*, *Beng.*, *Züll.*, *Hengstb.*, *Rinck*, auch *Ew.* II, welcher zugleich daran erinnert, dass diese Gleichmässigkeit im alten Mosaischen Heiligthum nur bei dem Allerheiligsten vorhanden gewesen sei. Vgl. auch *Luthardt*). Die Höhe *der Stadt* (V 16c) ist nicht die Höhe der Mauer (V. 17), wie auch *Bengel* annimmt, welcher deshalb behauptet, die 144 Ellen V. 17 seien gleich den 12000 Stadien V. 16; vielmehr wird V. 16c die Vorstellung von der Höhe der Stadt im Ganzen gegeben, d. h. der in derselben befindlichen Häusermasse (*Hengstb.*). — V. 17 folgt die Messung der Mauer, nämlich der Höhe derselben, da die Länge der Mauer mit der Länge und Breite der Stadt (V. 16) identisch ist. Die Angabe von 144 Ellen (nicht 144000. *Ew.* II, S. 349) ist nach gemeinem *Menschenmasse* (*μέτρον ἀνθρώπου.* Vgl. 13, 18), *welches Engelmass ist,* zu verstehen. Die Worte ὅ ἐστιν ἀγγέλου können nicht besagen, dass im gegenwärtigen Falle der Engel sich des gewöhnlichen Menschenmasses bedient habe (*de Wette*), sondern stellen im Allgemeinen Engel- und Menschenmass gleich (*Hengstb.*), ohne dass jedoch, dem Ausdruck *μέτρον ἀνθρώπου* zuwider, erinnert werden darf (*Ebrard*), dass das Mass von verklärten Menschen (Matth. 22, 30) hergenommen sei. — Im Vergleich zu der Höhe der Stadt (V. 16) erscheint die Mauer sehr niedrig, wenn diese auch, mit irdischen Verhältnissen verglichen, ausserordentlich hoch ist (vgl. V. 12). Der Grund ist nicht, dass die Mauer nur eine Brustwehr um die wie ein Tempel vorgestellte Stadt bilden (vgl. Ezech. 40, 5) und überdies das von der Stadt ausgehende Licht nicht durch eine hohe Mauer obstruirt werden soll (*Züll.*), sondern es mag angedeutet sein, dass zur Abhaltung alles Unreinen (vgl. V. 27) die verhältnissmässig niedrigste Mauer genügt, weil ja in der That ein gewaltsames Eindringen völlig undenkbar ist. —

Die Pracht der Mauer, der Stadt selbst (V. 18), der 12 Grundsteine (V. 19 f.) und der 12 Thore (V. 21) wird so herrlich geschildert, wie die menschliche Phantasie es nur vermag. — ἡ ἐνδόμησις τ. τειχ. αὐτ.) Bei *Joseph.* (Ant. XV, 9. T. II. p. 602. Ed. Oberth.) heisst so ein in das Meer gebauter Steindamm, welcher den Andrang der Wel-

len brechen soll (ἡ δὲ ἐνδόμησις ὅσην ἐνεβάλετο κατὰ τῆς θαλάσσης κτλ.). An uns. St. ist die eigentliche Mauer, so weit sie auf den Grundsteinen steht, bezeichnet (*Wetst.*, *de Wette, Hengstb.*, *Bleek*); der mit ἐν componirte Kunstausdruck — statt dessen ein anderer, etwa ἐπιδόμησις, sich gar nicht darbot — hat aber auch hier sein Recht, weil das obere Mauerwerk in dem Grunde gleichsam wurzelt. — Neben der Mauer wird V. 18ᵇ die Stadt im Ganzen, d. h. die Häusermasse (*Hengstb.*, *Ebrard*, *Ew.* II), deren Höhe V. 16ᶜ angegeben war, erwähnt, weil diese ungeheure über die Mauer hervorragende Masse jetzt erst beschrieben werden muss, ehe die einzelnen Theile (V. 19—21) genauer in Betracht kommen können. Die Stadt besteht aus *reinem Golde*, *das reinem Glase ähnlich ist.* Schon *Andreas* hat richtig erkannt, dass der Zusatz ὅμοιον ὑάλῳ καθαρῷ (vgl. auch V. 21) das Gold, welches schon durch καθαρόν als von jeder Beimischung frei hinreichend bezeichnet ist, so dass es in dieser Hinsicht der besondern Vergleichung mit der Reinheit des Glases nicht bedarf (gegen *Beng.*, *Hengstb.*), auch als *durchsichtig* darstellt, wenngleich *Andreas* darin fehlgreift, dass er dies auf das διαυγὲς καὶ λαμπρὸν der Bewohner der Stadt (vgl. auch *Vitr.* u. A.) deutet. So unbedenklich aber die Anerkennung ist, dass Joh., um die unaussprechliche Herrlichkeit der vom Himmel kommenden Stadt zu veranschaulichen, die natürlichen Grenzen des Irdischen überschreitet, also hier z. B. ein durchsichtiges Gold als das Material, aus welchem die Häuser des neuen Jerusalems bestehen, angiebt, ebenso unberechtigt ist es, die schönen Bilder, welche aus der geheiligten Phantasie des Sehers stammen, in theologische Lehrsätze zu verkehren und demgemäss etwa zu erwarten, dass wirklich in der zukünftigen Welt das jetzt undurchsichtige Gold „die Beschaffenheit eines Edelsteins, die Durchsichtigkeit annehmen werde“ (*Ebrard*). — Die Schilderung wendet sich mit V. 19 zu den einzelnen Theilen, und zwar zu den Gründen der Mauer. Mit allen kostbaren Steinen (παντί. Vgl. 18, 12) sind dieselben *geschmückt*, aber nicht in der Weise, dass sie etwa mit Edelsteinen nur besetzt wären, sondern (vgl. Jes. 54, 11 f.) jeder einzelne θεμέλιος bestand aus einem gewaltigen Edelsteine (*Andreas*, *Beng.*, *de Wette*, *Hengstb.*, *Ebrard*). — Da die 12 θεμέλιοι mit der Zahl der israelitischen Stämme nichts zu thun haben (vgl. V. 14), so ist die Künstelei, mit welcher man die V. 19 f. genannten Steine in Beziehung zu denen, welche der Hohepriester in seinem Brustschilde trug, setzen wollte

(vgl. bes. *Züll.*, Excurs. II, S. 456 fll., auch *Ew.* II, *Luthardt*, *Volkm.*), ebenso bestimmt abzuweisen, als das vergebliche Bemühen, die einzelnen Edelsteine einzelnen Aposteln zuzutheilen (*Andr.*, *Beng.* u. A.). Mit Recht leugnen *de Wette* und *Hengstb.* auch, dass in der Reihenfolge der hier genannten Edelsteine eine absichtliche Ordnung — welche nach *Ebrard* erst in der Ewigkeit klar werden wird — zu suchen sei. — ἴασπις) Gleich der ganzen ἐνδόμησις der Mauer. Vgl. 4, 3. — σάπφειρος) סַפִּיר Exod. 24, 10. 28, 18. Ezech. 28, 13. Die Beschreibungen der Alten (vgl. *Wetst.*), insbesondere des *Plinius* (H. N. XXXVII, 39: In sapphiris enim aurum punctis collucet caeruleis. Sapphirorum quae cum purpura, optimae apud Medos. nusquam tamen perlucidae) passen nicht sowohl auf unsern himmelblauen, durchsichtigen Sapphir, als vielmehr auf unsern dunkelblauen, undurchsichtigen Lasurstein, lapis lazuli. Vgl. überhaupt *Winer*, RWB. II, 330 fl. — χαλκηδών) Vielleicht dem שְׁבוֹ Exod. 28, 19 entsprechend, wo aber die LXX, bei denen der Name χαλκηδών sich nicht findet, ἀχάτης haben. Auch *Plinius* kennt den Namen Chalcedon nicht. Ueber den in mancherlei Compositionen und Farben vorkommenden Achat vgl. *Plin.* l. c. c. 54. — σμάραγδος) Vgl. 4, 3. Bei den LXX (Exod. 28, 17. Ez. 28, 13) steht σμάρ. für das hebr. בָּרֶקֶת. Vgl. *Plin.* l. c. c. 16: Tertia auctoritas smaragdis perhibetur pluribus de causis. Nullius coloris aspectus jucundior est — quoniam nihil omnino viridius comparatum illis viret. S. auch *Wetst.* — σαρδόνυξ) יַהֲלֹם Exod. 39, 11. Ez. 28, 13. *Plin.* l. c. c. 23: Sardonyches olim, ut ex nomine ipso apparet, intelligebantur candore in sarda, hoc est velut carnibus ungue hominis imposito et utroque translucido. — σάρδιον) Vgl. 4, 3. — χρυσόλιθος) Exod. 28, 20 LXX, für תַּרְשִׁישׁ. Der Chrys. der Alten, welchen *Plin.* l. c. c. 42 als goldgelb (aureo fulgore translucentes) beschreibt, ist wahrscheinlich mit unserm Topas identisch. Unser Chrysolith ist blassgrün und durchsichtig. — βήρυλλος) LXX Exod. 28, 20. Ezech. 28, 13 (βηρύλλιον) für שֹׁהַם; welches sie Gen. 2, 12 durch ὁ λίθος ὁ πράσινος gegeben. Der Farbe nach ist der Stein γλαυκίζων (*Epiph.* b. *Wetst.*) oder, wie *Plin.* l. c. c. 20 von der besten Art sagt: viriditatem puri maris imitantur. — τοπάζιον) Exod. 28, 17. Ez. 28, 13. Hiob 28, 19 LXX für פִּטְדָה. Unser Topas ist gelb und durchsichtig, so dass er der Beschreibung des *Strabo* (διαφανής, χρυσοειδὲς ἀπο-

λάμπων φέγγος. b. *Wetst.*) entspricht, während die Angaben des *Plin.* l. c. c. 32 auf unsern Chrysolith führen. — χρυσόπρασος) Kommt bei den LXX nicht vor. *Plin.* l. c. c. 20 stellt den Chrysopras neben den Chrysoberyll, legt ihm aber einen blässeren Goldglanz als diesem bei. — ὑάκινθος) Bei den LXX hat Cod. Alex. diesen Namen, wo Cod. Vat. λιγύριον bietet (Exod. 28, 19. Ezech. 28, 13), für לֶשֶׁם. *Plin.* l. c. c. 41 vergleicht ihn mit dem Amethyst, indem er bemerkt: Differentia haec, quod ille emicans in amethysto fulgor violaceus dilutus est in hyacintho. — ἀμέθυστος) Exod. 28, 19 LXX für אַחְלָמָה. *Plin.* l. c. c. 40 rechnet den Am. zu den purpurfarbenen Gemmen; insbesondere sagt er von den indischen Amethysten, den vorzüglichsten: absolutum felicis purpurae colorem habent; aber auch den geringern Arten schreibt er eine ähnliche Farbe und Durchsichtigkeit zu (Perlucent autem omnes violaceo colore). — Die 12 Thore (V. 21) bestehen je (ἀνὰ εἷς ἕκαστος. Vgl. *Winer,* S. 223) aus einer Perle. Vgl. *Bava Bathra* f. 75. 1: Deus S. B. adducet gemmas et margaritas, triginta cubitos longas totidemque latas, easque excavabit in altitudinem XX cubitorum et latitudinem X cubitorum collocabitque in portis Hierosolymorum caet. (S. *Wetst.*). — Die Strassen der Stadt — ἡ πλατεῖα τ. πόλ. bezeichnet generisch alles, was die Stadt an Strassen hat (*de Wette, Hengstb., Ebrard*), nicht den Marktplatz (*Beng.*), auch nicht die eine auf die Stadt hinführende Hauptstrasse (*Züll.*), weil von dem, was ausserhalb der Mauer liegt, in der ganzen Schilderung der Stadt keine Rede ist — bestehen gleich den Häusermassen, welche an den Strassen sich erheben (V. 18), aus reinem Golde, welches *wie durchsichtiges Glas,* also durchsichtig, ist. —

V. 22 f. Die eigenthümliche Herrlichkeit der Stadt wird weiter geschildert. Sie hat keinen Tempel, weil sie dessen nicht bedarf: denn Gott selbst ist ihr Tempel und das Lamm. Nicht eine abgesonderte Wohnstätte hat Gott sammt dem Lamme in der Stadt, sondern sie ist erfüllt mit der δόξα des überall in ihr gegenwärtigen Gottes (vgl. V. 3. 11) und die Stadt selbst ist ja die Braut des Lammes (V. 9. Vgl. 19, 9), welches allen Bewohnern der Stadt unmittelbar nahe ist (vgl. 22, 3 f. 3, 20). — Darum bedarf sie auch nicht des Lichtes von Sonne und Mond; denn (vgl. V. 11) die δόξα Gottes und das Lamm selbst erfüllen sie mit Licht (vgl. Jes. 60, 19 f.). Aus uns. St., wo allerdings die Darstellung es mit sich bringt, dass die

δόξα τοῦ θεοῦ der Sonne und das Lamm dem Monde entspricht (*Grot.*, *Ewald*, *de Wette*), folgt nicht, dass dieselbe Unterscheidung auch V. 11 gemacht werde (*Züll.*), weil dort ja nur von *einem φωστήρ* die Rede ist, nämlich der *δόξα τ. θ.*, welche, weil sie *φωτίζει* (V. 23), als *φωστήρ* erscheint. —

V. 24—27. Die Menschen, welche in die Stadt eingehen werden. — Die Schilderung ruht durchaus auf alttestamentlichen Weissagungen (Jes. 60, 3. 11. Ps. 72, 10), so dass dieselbe bestimmt markirt, wie das Geheimniss Gottes, welches er längst durch die Propheten verheissen hat, dann seine Vollendung finde (vgl. 10, 7). Hieraus erklärt sich die *futurische* Redeweise, welche Joh. jetzt aufnimmt, während der noch V. 23[b] geschriebene Aor. das Erschaute berichtet (vgl. 22, 3 fl. mit V. 1 f., auch 18, 9. 15 mit 18, 17). Mit dem Ton und dem Wortlaut der alten Propheten schildert Joh. das Volk, welches in die zukünftige Stadt Eingang finden werde. Im Allgemeinen sind dies, wie V. 27 in einer gewissen abschliessenden Weise gesagt wird, allein die in dem Buche des Lebens Geschriebenen (vgl. 20, 15); aber V. 24—26 werden ausdrücklich auch die Heiden als solche, welche in der Stadt Aufnahme finden werden, den alten Weissagungen gemäss bezeichnet. So wird durch diese, aus den altprophetischen Reden geschöpfte Darstellung die Reflexion der Ausleger nicht gerechtfertigt, welche die *Heiden* und die *Könige* ausserhalb der Stadt wohnend denken (*Ewald*, *de Wette*, *Bleek* u. A.) oder sogar bestimmen wollten, in welcher sittlichen Verfassung die jetzt in das neue Jerusalem eingelassenen Heiden während ihres irdischen Lebens gewesen seien (*Storr*, Diss. II in Apoc. quaedam loca, p. 355: dummodo pro facultatis ac scientiae suae mensura pietatis, veri et recti fuerint studiosi. S. Comment. theolog. edit. a Velthus., Kuin. et Rup. Vol. V. Aehnlich *Ebrard*). Die im Wesentlichen parallele Schilderung 7, 9 fll. führt darauf, die Gläubigen aus den Heiden als wohnberechtigt in dem neuen Jerusalem zu denken; die eigenthümliche Art der Darstellung aber ist durch die alttestamentlichen Vorbilder bedingt, an welche Joh. sich lehnt, obwohl in der Perspective derselben dasjenige, was in die irdische Periode der messianischen Zeit fällt — wie die Bekehrung der Heiden, welche so vorgestellt wird, dass die Heiden nach dem irdischen Jerusalem kommen und Geschenke bringen — von demjenigen nicht bestimmt gesondert erscheint,

was für die neutestamentliche Weissagung, welche die erste Erscheinung des Herrn hinter sich hat, erst jenseits der zweiten Zukunft des Herrn liegt. — *διὰ τοῦ φωτὸς αὐτῆς*) Sinnrichtig erklärt *Andr.*: *ἐν τῷ φωτί*, aber der Textausdruck giebt vielmehr die malerische Anschauung, wie die Heiden ihren Weg mitten durch das Licht, welches von der in der *δόξα* Gottes leuchtenden Stadt (vgl. V. 23) ausströmt, hindurch nehmen (*Hengstb.* Vgl. dagegen *de Wette*: „mittelst ihres Lichts"). — *τὴν δόξαν αὐτῶν*) nämlich *τῶν βασιλέων* (*de Wette, Bleek*). Erst V. 26 ist von der *δόξα κ. τιμ. τῶν ἐθνῶν* (vgl. Jes. 66, 12) die Rede (gegen *Ewald, Züllig*, welche auch V. 24 das *αὐτῶν* auf die Völker beziehen). — *καὶ οἱ πυλῶνες κτλ.*) Das beständige Offenstehen der Thore ist deshalb statthaft, weil es gar keine Nacht giebt, also das Hereinbringen der herrlichen Gaben (V. 26) nicht unterbrochen zu werden braucht (vgl. Jes. 60, 11). Zu *οἴσουσι* ist (vgl. 12, 6. 10, 11) ein unpersönlicher Subjectsbegriff zu denken (*Luth., Beng., de Wette, Hengstb., Ew.* II u. A.), nicht *οἱ βασιλεῖς* (*Ew.* I, *Züll.*). — *πᾶν κοινὸν*) Vgl. Act. 10, 14. — *ποιοῦν βδέλυγμα καὶ ψεῦδος*) Vgl. 17, 4 f. 21, 8. 22, 15. Je bestimmter gerade heidnische Sünden als Grund der Ausschliessung von der heiligen Stadt genannt werden, desto bedeutungsvoller ist es, dass die V. 24 fl. bezeichneten Heidenvölker und Könige der Erde zu denen, welche im Buche des Lebens geschrieben sind, gerechnet werden. Diese gehen denn auch Gaben bringend in die Stadt ein, und zwar um als Bürger in derselben zu bleiben. So spricht sich hier der schon der altprophetischen ächten Apokalyptik eingeborene Universalismus, welcher auch in Stellen wie 5, 9. 7, 9 zu Grunde liegt, um so prägnanter aus, weil die in dem neuen Jerusalem aufgenommenen Heiden mit denselben Worten bezeichnet werden (*τὰ ἔθνη, οἱ βασιλεῖς τῆς γῆς*), welche von Kap. 13 an der stehende Ausdruck für die dem Thiere huldigende Heidenwelt waren. —

Kap. XXII.

V. 1. *ποταμὸν ὕδ. ζ. λαμπρὸν ὡς κρ.*) So A. B. *Sin.* al. Verss. *Beng., Griesb., Lachm., Tisch.* Das *καθαρόν*, welches die *Rec.* vor *ποταμ.* hat, ist ohne Beglaubigung. — V. 2. Statt *ἐντεῦθεν καὶ ἐντεῦθεν* (*Elz., Beng.* Vgl. Joh. 19, 18) lies *ἐντ. κ. ἐκεῖθεν* (A. B. al.

Lachm., *Tisch.*). – Das ἕνα vor ἕκαστον (*Elz.*, *Beng.*) ist mit Recht schon von *Griesb.* gestrichen. — V. 3. κατάθεμα) So A. B. *Sin.* corr. al. *Beng.*, *Griesb.*, d. N. Falsch *Elz.*: κατανάθεμα (vgl. Matth. 26, 74). — V. 5. Das ἐκεῖ hinter ἔσται (*Elz.*, *Beng.*) ist ohne Beglaubigung. Nach A. *Sin.* al. haben *Griesb.*, *Lachm.* ἔτι geschrieben; *Tisch.* hat auch dies nach B. gestrichen. — καὶ οὐ χρεία λύχνου καὶ φωτός) So *Tisch.* nach B. Dies scheint die mater lectionis zu sein; doch hat *Lachm.*, welcher schreibt: καὶ οὐχ ἕξουσιν (*Sin.*: οὐκ ἔχουσιν) χρείαν φωτὸς λύχνου καὶ φωτὸς ἡλίου, das Zeugniss von A. u. *Sin.* für sich, während die *Rec.* κ. χρείαν οὐκ ἔχουσι λύχνου καὶ φωτὸς ἡλίου unbeglaubigt ist. — φωτίσει) Das Fut. ist sicher, wenn auch die Entscheidung zwischen den Formen φωτίσει (A. al. *Beng.*, *Lachm.*) und φωτιεῖ (B. *Sin.* al. *Griesb.*, *Tisch.*) schwer fällt. Das Praes. (*Elz.*) hat nur unbedeutende Zeugen. — ἐπ' αὐτούς) So A. *Sin.* *Beng.*, *Griesb.*, d. N. Das ἐπὶ fehlt bei B. *Elz.* — V. 6. τῶν πνευμάτων τῶν προφητῶν) So mit Recht (A. B. *Sin.* al.) schon *Beng.*, *Griesb.* Die Erleichterung τ. ἁγίων προφ. (*Elz.*) ist ohne kritischen Werth. – V. 8. Nach κ. ὅτε ἤκουσα hat *Tisch.* καὶ ὅτε ἴδον (B. al.). Dies ist jedenfalls richtiger als die *Rec.* καὶ ἔβλεψα (so *Sin.*), welche *Lachm.* gebilligt hat, obwohl A. κ. ἔβλεπεν hat. Aber auch diese Form ist wegen der Correspondenz mit dem vorhergehenden βλέπων verdächtig. — V. 10 Das ὅτι vor ὁ καιρὸς (*Rec.*, *Beng.*) ist gewiss ein Interpretament; als solches scheint auch das γὰρ hinter ὁ καιρ. verdächtig, aber die Weglassung (*Griesb.*, *Tisch.*) ist durch A. B. *Sin.* al. Verss. verwehrt (*Lachm.*). — V. 11. ὁ ῥυπαρὸς ῥυπαρευθήτω) So A. al. *Beng.*, *Griesb.*, *Tisch.* Die von *Orig.* u. *Sin.* vertretene Form ῥυπανθήτω (*Lachm.*) ist die gebräuchlichere und kann deshalb wohl nur als Erklärung gelten. Die *Rec.* ὁ ῥυπῶν ῥυπωσάτω ist schlecht bezeugt. — Statt δικαιωθήτω (*Elz.*) hat schon *Beng.* geschrieben δικαιοσύνην ποιησάτω (A. B. *Sin.* al.). — V. 12. ἐστὶν αὐτοῦ) So A. *Sin.* 21. Syr. *Lachm.*, *Tisch.* Ob auch B. so liest, oder αὐτοῦ ἔσται (*Elz.*, *Beng.*) hat, steht nicht fest (vgl. *Tisch.*) — V. 14. Die durch B. al. Verss. geschützte *Rec.* ποιοῦντες τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ ist deshalb vorzuziehen (vgl. *de Wette*), weil die von A. *Sin.* 7. 38. Verss. vertretene LA. πλύνοντες τὰς στολὰς αὐτῶν (*Lachm.*, *Tisch.*) die Absicht zu haben scheint, welche sich im Texte des *Andr.* (τ. ἐντ. ἐμοῦ) deutlich ausspricht, nämlich die Rede Christi (V. 13. 16) nicht durch eine Zwischenrede des Joh. unterbrechen zu lassen. — V. 16. ταῖς ἐκκλησίαις) Allerdings ruht diese von *Beng.*, *Tisch.* (vgl. auch *de Wette* u. A.) gebilligte LA. nur auf den Zeugen 4. 11. 12. 47. 48. Arm. al., allein das ἐν (A. al. Verss. *Lachm.*) wie das ἐπὶ (B. *Sin.* al. Syr. *Elz.*) wurde wahrscheinlich eingeschoben, weil man die Anrede Christi an die Gemeinen nicht verstand. S. d. Aus-

leg. — V. 21. Die Zusätze ὑμῶν und τῶν ἁγίων (B. al.) zu πάντων, und das Ἀμήν am Schlusse (*Elz.*) hat schon *Beng.* mit Recht verworfen. — Die subscriptio, welche bei A. lautet ἀποκάλυψις Ἰωάννου, fehlt bei B. al. gänzlich. —

V. 1—5. Die Fortsetzung (καὶ ἔδειξέν μοι. Vgl. 21, 9 f.) und der Abschluss der Schilderung der Herrlichkeit, welche den Gläubigen in dem neuen Jerusalem bereitet ist. Auch hier (vgl. 21, 27) findet sich neben der Darstellung dessen, was Joh. geschaut hat, die ausdrückliche, der parakletischen Absicht der ganzen Offenbarung (vgl. V. 12 fll.) entsprechende Erinnerung, dass allein die Knechte Gottes, die Sieger (Kap. 2. 3), zu jener Seligkeit gelangen werden. —

ποταμὸν ὕδατος ζωῆς κτλ.) In diesem Paradiese Gottes (vgl. 2, 7) findet sich ein Strom (vgl. 4, 6. 7, 17), dessen Wasser *Lebenswasser* ist, so dass die aus demselben Trinkenden (vgl. V. 17) durch dies Wasser Leben empfangen. Die Schilderung ruht, wie schon Ezech. 47, 1 fll. Sach. 14, 8, auf dem Vorbilde Gen. 2, 10. — ἐκπορευόμενον κτλ.) Vgl. 4, 6. Der Thron, welcher Gotte und dem Lamme gehört (vgl. 7, 17. 5, 13), ist die Quelle für diesen Strom, denn nur durch die Vermittelung Christi als des Lammes ist den Gläubigen die Theilnahme an dem ewigen Leben Gottes erschlossen. — ἐν μέσῳ τῆς πλατείας κτλ.) Es ist in formeller Hinsicht sehr hart, wenn man (*Andr.*, *Vitr.*, *Beng.*, *Züll.*, *de Wette*, *Hengstb.*, *Ebrard*, *Bleek*) das ἐν μέσῳ nur auf τ. πλατ. αὐτ. bezieht, dagegen das κ. τ. ποτ. von dem nachfolgenden ἐντεῦθεν καὶ ἐκεῖθεν abhängen lässt; das Natürlichere ist (vgl. 5, 6. *Ewald*), das ἐν μέσῳ auf beides zu beziehen, τ. πλατ. αὐτ. und κ. τ. ποτ., so dass die nachträgliche Bestimmung ἐντ. κ. ἐκεῖθ. genauer besagt, dass die Bäume an beiden Seiten des Flusses auf dem Raume stehen, welcher zwischen der Strasse und dem Flusse liegt, d. h. auf dem rechten und dem linken Uferrande (vgl. Ezech. 47, 7. 12). — τῆς πλατείας) Joh. hat die eine bestimmte Strasse, die Hauptstrasse, vor Augen, durch welche der eine bestimmte Fluss strömt. — ξύλον ζωῆς) Vgl. 2, 7. Der Ausdruck bezeichnet generisch die ganze Masse der Bäume (*Beng.*, *de Wette*, *Ew.* u. A.). —

ποιοῦν καρποὺς δώδεκα κτλ.) Vgl. Ezech. 47, 12. Den Sinn beschreibt richtig schon *Andr.: ἀδιάλειπτον τὴν τῶν καρπῶν — ἔκφυσιν.* In Ewigkeit dienen die fortwährend wachsenden Früchte des Lebensbaumes zur Speise der Seligen. Aehnliche Schilderungen der Rabbinen s. b. *Wetst.* — *καὶ τὰ φύλλα κτλ.*) An ausserhalb der Stadt wohnende Heiden (*Ewald, Züll.;* vgl. auch *de Wette*) ist hier ebenso wenig zu denken, wie 21, 23 ff. Gegen den Context ist aber auch die Erklärung von *Hengstb.*, dass im gegenwärtigen Zeitlauf die aus dem jetzt noch im Himmel befindlichen Jerusalem stammenden Lebenskräfte die Krankheit der Heiden heilen, d. h. die Bekehrung derselben wirken sollen; denn das von den Blättern der Lebensbäume Ausgesagte bezieht sich auf dieselbe Zeit, wie das von den Früchten Gesagte. Dies haben diejenigen richtig erkannt, welche an die noch in jener Welt mögliche Bekehrung solcher Heiden, welchen in diesem Leben das Evangelium nicht gepredigt ist (*Beng.*), oder an die volle Entwickelung des schwachen Glaubens der Heiden (*Ebrard*) gedacht haben. Aber beides ist gegen die Absicht des Contextes, welcher die Heiden (21, 23 ff.) gerade um ihres Glaubens willen an der Herrlichkeit der Stadt theilnehmen lässt. So muss mit den Worten *καὶ τὰ φύλλα κτλ.* in ganz ähnlicher Weise die ewige Erquickung und Beseligung der gläubigen Heiden besonders hervorgehoben sein, wie die vorhergehenden Worte *ξύλον ζωῆς — τ. καρπὸν αὐτ.* im Allgemeinen die beseligende Sättigung der Einwohner des neuen Jerusalems, von welchen dort eine besondere Art gar nicht genannt wird, anzeigen. Dabei ist der Ausdruck *εἰς θεραπείαν τ. ἐθν.* ebenso wenig dahin zu pressen, als wenn eine dann noch gegenwärtige Krankheit der Heiden vorausgesetzt werde, wie etwa aus 21, 4 gefolgert werden darf, dass die Thränen, welche Gott den Seligen abwischen will, das Anzeichen von dann noch vorhandenen Schmerzen seien; vielmehr wie die Thränen, welche um irdischer Leiden willen geweint sind, in dem ewigen Leben abgewischt werden, so dienen die heilsamen Blätter der Lebensbäume zur Heilung der Krankheit, an welcher die Heiden im irdischen Leben gelitten haben, aber im neuen Jerusalem eben nicht mehr leiden sollen. Sind sie früher hungrig und durstig gewesen, so sollen auch sie nun satt werden (vgl. V, 17. 7, 16); sind sie früher blind, elend und ohne Kraft des Lebens gewesen (vgl. 3, 17), so sollen auch sie nun alle Herrlichkeit, Heiligkeit und Seligkeit des ewigen Lebens mitgeniessen. — *καὶ πᾶν κατάθεμα οὐκ ἔσται ἔτι*)

Vgl. Sach. 14, 11. Nachdem alles, worauf der Fluch Gottes ruht, an seinen Ort gekommen und auf ewig von der seligen Gemeine der Heiligen geschieden ist (20, 10. 15. 21, 27), kann sich nichts der Art mehr in der Stadt finden, in welcher nun auch — dies ist (vgl. Jos. 7, 12. *Beng.*) die innere Verbindung mit dem Folgenden, welches aber formell nur durch *καὶ* angefügt erscheint — der Thron Gottes und des Lammes selbst sich befindet, und zwar unmittelbar nahe, so dass alle Knechte Gottes, alle Einwohner der Stadt, welche als Gott Angehörige seinen Namen auf ihren Stirnen tragen (14, 1. 3, 12), sein Angesicht schauen (vgl. 21, 3. 7, 15). — *αὐτοῦ*) geht auf das Hauptsubject *ὁ θεός*. — *καὶ νὺξ κτλ.*) Nur durch Künstelei bringt *Züll.* hier „etwas durchaus Neues“ im Vergleich zu dem 21, 23. 25 Gesagten heraus. — *καὶ βασιλεύσουσιν κτλ.*) Mit dem reichsten und am wenigsten bildlichen Ausdrucke schliesst Joh. seine Verkündigung der zukünftigen Herrlichkeit der Gläubigen ab, indem er zugleich die ewige Dauer jenes seligen Zustandes ebenso ausdrücklich wie bei der Schilderung des Gerichtes über die Feinde (20, 10; vgl. 20, 14 f.) hervorhebt. —

V. 6—21. Der *Epilog*, welcher naturgemäss zwei Theile enthält, indem zuerst (V. 6—17) die Offenbarungen, welche Joh. empfangen hat, abgeschlossen werden, sodann aber auch (V. 18—21) das prophetische Buch, in welchem Joh. die empfangenen Offenbarungen zum Dienst der Gemeinen niedergeschrieben hat, seinen Schluss erhält. In beiderlei Hinsicht entspricht diese Ausleitung der Einleitung des Ganzen (Kap. 1—3), in welcher gleichfalls die zwiefache Absicht hervortritt, die prophetische Schrift an die Gemeinen zu bringen und den Offenbarungsinhalt derselben als solchen von vorn herein zu bezeichnen. —

Καὶ εἶπέν μοι) Der Engel, welcher 21, 9 sprach (*de Wette, Bleek, Volkm.*). Dies erkennt auch *Ebrard* an, aber er findet hier dennoch nicht eine von neuem eintretende Engelrede, sondern einen wiederholten Bericht des Joh., welcher sich jetzt noch einmal an die vorhin vernommene Engelrede erinnere. Folgerichtig urtheilt *Ebrard*, dass auch V. 8 fl. nicht eine in der Ekstase des Propheten wirklich stattfindende Wiederholung des Vorfalls 19, 10, sondern nur ein wiederholter Bericht desselben vorliege. Aber diese Auffassung widerstreitet nicht nur der Darstellungsweise im Texte, sondern ist auch darum unangemessen, weil dadurch die für die Harmonie der ganzen Apok. unerlässliche Rückkehr aus der das Zukünftige (*ἃ δεῖ γενέσθαι ἐν τάχ.* V. 6. Vgl. 4, 1) offenbarenden Visionenreihe 4, 1—22, 5 zu dem

Standpuncte des einleitenden Gesichts (1, 9—3, 22) abgeschnitten wird. Vgl. auch V. 16. — *οὗτοι οἱ λόγοι κτλ.*) Vgl. 21, 5. Der Engel blickt auf die gesammte dem Joh. zu Theil gewordene Offenbarung zurück. Vgl. V. 7. 18. (*τ. λόγ. τ. πρ. τ. βιβλ. τούτ.*). — *τῶν πνευμάτων τῶν προφητῶν*) *Die Geister* der Propheten sind hier ebenso wenig wie 1 Cor. 14, 32 die in den Proph. vorhandenen Geisteswirkungen (*de Wette*), sondern die den verschiedenen Proph. eigenen Geister, welche Gott sich dienstbar macht und durch seinen Geist erregt und unterweist. So hat sich der Herr, welcher der Gott der Geister aller Propheten ist, insbesondere jetzt an dem Geiste des Joh. erwiesen; dieser Gott hat seine wahrhaftigen Offenbarungsworte dem Joh. mitgetheilt (vgl. 1, 1 fll.), indem er durch den Dienst des Engels ihm die kommenden Dinge significirt hat, um sie seinen Knechten zu verkündigen. — *τοῖς δούλοις αὐτοῦ*) d. h. den Gläubigen überhaupt, *ταῖς ἐκκλησίαις* V. 16 (vgl. 1, 1). — *Καὶ ἰδού, ἔρχομαι ταχύ*) Wie die göttliche Auctorität (V. 6), so wird auch zunächst der Hauptinhalt der nun vollendeten Offenbarung wiederum hervorgehoben — dies geschieht in der Weise, dass der Engel unmittelbar im Namen des kommenden Herrn selbst redet (vgl. V. 12. 11, 3) — und sodann die paränetische Folgerung, welche sich daraus ergiebt (*μακάριος κτλ.* Vgl. 14, 13. 19, 9), von dem Engel selbst beigefügt. — Zu V. 8 fl. vgl. 19, 10. — *ὁ ἀκούων καὶ βλέπων ταῦτα*) Das Part. Praes. (vgl. 20, 10) markirt in zeitloser Weise den Begriff des (ekstatischen) Hörens und Sehens dieser Dinge, mithin die prophetische Dignität des Joh., welcher eben durch sein Hören und Sehen alles dessen, was ihm für Auge und Ohr *gezeigt* ist, der von Gott bestellte Interpret der geoffenbarten Geheimnisse geworden ist. So zeigt gerade das Praes., dass das *ταῦτα* (beachte den Plur., welcher auch in dem Correlat *τ. δεικν. μοι ταῦτα* V. 8 wiederkehrt) nicht allein auf das V. 6 f. Berichtete, sondern auf die ganze Offenbarung Gottes sich bezieht. Dagegen tritt der Aor. ein (*κ. ὅτε ἤκουσα κτλ.*), wo es sich um das Specielle V. 6 f. handelt. Mithin bieten die Varianten, welche durch Zusätze zu dem blossen *ἤκουσα* auf das erste Glied von V. 8 zurückweisen (S. d. krit. Anmerk.), eine geradezu falsche Interpretation; denn Joh. fällt deshalb vor dem Engel nieder, weil er in der vernommenen (*ὅτε ἤκουσα*) Rede V. 6. 7 (beachte namentlich V. 7) den Herrn selbst zu erkennen meint. — *καὶ τῶν ἀδελφῶν σου τῶν προφητῶν*) Dass hier die Propheten besonders als die Brüder des Joh., von den übrigen Gläubi-

gen unterschieden, hervorgehoben werden (vgl. dagegen 19, 10), ist natürlich, weil jetzt die Absicht dahin geht, die prophetische Auctorität des Joh. und seines Buches, welches die übrigen Gläubigen als ein Zeugniss von dem Herrn empfangen und bewahren sollen, geltend zu machen. Dem entspricht auch, dass der Engel sogleich den Befehl ertheilt (vgl. 1, 11. 19), die in dem vorliegenden Buche geschriebenen Offenbarungen nicht zu versiegeln (vgl. 10, 4. Dan. 8, 26. 12, 4. 9), sondern den Gläubigen mitzutheilen. — *ὁ καιρὸς γὰρ ἐγγύς ἐστιν*) Vgl. 1, 3. Gerade je näher die Zeit ist, desto mehr bedürfen die Gemeinen der in dieser Offenbarung enthaltenen Warnung und Tröstung. — *ὁ ἀδικῶν κτλ.*) Die aus dieser Offenbarung sich ergebende practische Folgerung wird V. 11 von dem Engel selbst in einer paränetischen Rede ausgesprochen, welche auf das zurückblickend, was die früheren Visionen sowohl von dem ewigen Verderben der Gottlosen, als auch von der ewigen Herrlichkeit der Gerechten kund gemacht haben, an beide Classen der Menschen sich wendet. Dabei ist die Aufforderung der Unrecht Thuenden und Schmutzigen (*ὁ ῥυπαρός*. Vgl. 21, 27. *βδέλυγμα*. Jac. 1, 21: *ῥυπαρία*), in ihrem gottlosen Wesen fortzufahren und so dem sichern Verderben entgegen zu eilen, nicht ohne eine gewisse Ironie (vgl. Ezech. 3, 27. *Andr.*, *de Wette*, *Ebrard*). Die Absicht von V. 11 ist um so weniger zu verkennen, als die Hinweisung auf die vergeltende Zukunft des Herrn nicht nur unmittelbar vorhergeht (*ὁ καιρ. γ. ἐγγύς ἐστιν*. V. 10), sondern auch sogleich (V. 12 f.) sich anschliesst, und hier ausdrücklich die bevorstehende gerechte Vergeltung hervorgehoben wird: *ὁ μισθός μου κτλ.* Vgl. 11, 18. Jes. 40, 10. 62, 11. — *ὡς τὸ ἔργον ἐστὶν αὐτοῦ*) Vgl. 20, 12. — Die Worte V. 12 lauten wie eine Rede aus Christi eignem Munde, die V. 13 (vgl. 21, 5. 6. 1, 8) wie eine Rede Gottes selbst; aber gerade dieses Wechsels wegen ist es unnatürlich, beide Aussprüche dem Engel, welcher im Namen Christi und Gottes rede, zuzuschreiben. Andererseits erscheint aber der Wechsel der Redenden zu bunt, wenn man Christum selbst und Gott als wirklich redend denken wollte, zumal da V. 14 f. (*τ. ἐντ. αὐτοῦ*) sich am leichtesten als paränetische Zwischenrede des Joh. darstellt. Darum wird man die Reden V. 12 und V. 13 hier am Schlusse des Buches in derselben Weise auffassen müssen, wie die den Grundton des Ganzen von vorn herein anschlagende Gottesrede im Eingange 1, 8. Nach altprophetischer Weise stellt Joh., welcher sich ja als ächten Interpreten der göttlichen Offenba-

rung weiss, in zwei summarischen Gottessprüchen den Grundgedanken seiner ganzen Weissagung fest (vgl. V. 20); gerade die Abgerissenheit dieser Sprüche ist ein Anzeichen dafür, dass Christus und Gott nicht wirklich selbst redend in die Scene eintreten. Die so verstandene Rede V. 12 f. vermittelt dann den Uebergang von der Rede des wirklich gegenwärtigen Engels zu den paränetischen Worten des Joh. V. 14 f. — *τ. ἐντολ. αὐτοῦ*) Gottes (vgl. 12, 17. 14, 12. *Züllig, de Wette, Hengstb.*), nicht Christi (*Grot., Bengel* u. A.). Ueber die von *Ew.* II vertheidigte LA. *πλύνοντες κτλ.* s. d. krit. Anmerk. Durch die richtige Würdigung von V. 12. 13 wird dieser LA. ihr guter Schein entzogen. — *ἵνα ἔσται*) Vgl. *Winer*, S. 258. — *ἡ ἐξουσία αὐτῶν ἐπὶ τὸ ξύλον τ. ζ.*) Die Absicht der Frommen, welche nach dem verheissenen Lohne, von den Früchten der Lebensbäume zu essen (V. 2. 2, 7), trachten, wird gewiss erreicht werden; daher die Seligpreisung. — *καὶ τοῖς πυλῶσιν κτλ.*) Vgl. 21, 27. — *ἔξω οἱ κύνες κτλ.*) Die gewöhnliche Auffassung im declaratorischen Sinne, welche auch das hinzugefügte *δὲ* ausdrückt, erscheint zu matt; der innere Gegensatz zu der Seligpreisung V. 14 legt es näher, die Worte V. 15 wie einen Befehl aufzufassen, so dass das *ἔξω* nicht heisst foris sc. sunt, sondern foras sc. sunto, *hinaus die Hunde* u. s. w. (vgl. Matth. 5, 13. 13, 48). — *οἱ κύνες*) Allgemeine Bezeichnung der sittlichen Unreinheit, vgl. das *ῥυπαρός* V. 11 (Phil. 3, 2. Matth. 7, 6). So d. M. Die specielle Beziehung auf Knabenschänder (*Eichh.*, welcher Deut. 23, 18 vergleicht) liegt nicht im Contexte. — *κ. οἱ φαρμακοὶ κτλ.*) Vgl. 21, 8. — Noch einmal folgt eine abschliessende Beglaubigung des Propheten, welche in zwiefacher Hinsicht auf den Eingang des Ganzen zurückgreift, indem Christus, als der seine eigne Zukunft offenbarende, nicht nur bestätigt, dass er selbst durch den von ihm gesandten Engel (vgl. 1, 1) diese Offenbarung gegeben habe, sondern auch die Bestimmung derselben für die Gemeinen ausdrücklich hervorhebt (vgl. 1, 3 fll.). Letzteres geschieht in einer Anrede an die Gemeinen selbst, *ὑμῖν — ταῖς ἐκκλησίαις*, welche dann um so angemessener ist, wenn man auch die Worte V. 16 nicht als eine wirklich aus des Herrn Munde kommende Rede, sondern (vgl. V. 12 f.) als von Joh. im Namen Christi gesprochen ansieht. Die LA. *ἐπὶ τ. ἐκκλ.* — d. h. *über*, in Bezug auf die Gem. (*Züll., Hengstb.* Vgl. 10, 11), nicht *an* die Gem. (*Luth.*), nicht in ecclesiis (*Vulg.*), auch nicht *bei* den Gen., wie *Beng.* erklärt (vgl. auch *Wolf,*) indem er das *ὑμῖν* als Dativ auf die Engel der

Gemeinen bezieht, das *ἐκκλησίαις* aber, welches auch er ohne Präpos. liest, für den Ablat. hält — vermeidet allerdings die anscheinende Schwierigkeit, dass die Rede des Herrn sich jetzt direct an die Gemeinen wendet, aber schafft eine weit grössere Schwierigkeit für die Beziehung des *ὑμῖν*, welches dann nur auf die Propheten überhaupt gehen kann (vgl. V. 9. *Hengstb.*). Allein die Vorstellung, dass der Herr das Geheimniss seiner Zukunft durch alle christlichen Propheten verkündigen lasse, ist hier nicht allein unpragmatisch, sondern wird durch die Worte *ἔπεμψα τ. ἄγγελόν μου*, welche gerade die gegenwärtige Offenbarung an den Propheten Joh. bestimmt markiren, ausdrücklich abgewiesen; dagegen ist die Wendung an die Gemeinen durchaus angemessen. Vgl. auch die Antwort der Gemeine V. 17. — *ἡ ῥίζα καὶ τὸ γένος Δαυΐδ*) Was der erste Ausdruck bildlich und nach alttestamentl. Vorbilde meint (vgl. 5, 5), das sagt der andere mehr eigentlich: der Sohn (*Andr.*, *Ewald* u. A. Vgl. *Virg.* Aen. IV, 12: Credo equidem — genus esse deorum). Auch an uns. St. ist die Deutung abzuweisen, nach welcher der Sinn sein soll: in Christo solo stare et conservari familiam Davidis (*Vitr.* u. A.). — *ὁ ἀστὴρ ὁ λαμπρὸς ὁ πρωϊνός*) Hier heisst Christus selbst der helle Morgenstern (vgl. dagegen 2, 28); denn von ihm geht das Licht des ewigen Tages aus (vgl. 21, 23). —

Auf die von V. 6 an mehrmals, auch wie aus des Herrn eignem Munde verkündigte Botschaft, um welche die ganze Offenbarung sich dreht, folgt jetzt (V. 17) die Antwort: *Ἔρχου*. So sprechen *der Geist*, welcher die Propheten tüchtig macht, das Zukünftige den Gemeinen zu verkündigen, andererseits aber auch den Glauben der Gemeinen wirkt und so in ihnen das hoffnungsvolle Verlangen nach dem Kommen des Herrn wirkt (vgl. 19, 10. 2, 7. 11), *und die Braut*, d. h. die Gemeine der Gläubigen, welche von dem Geiste getrieben wird (vgl. 21, 9); so soll aber auch jeder Einzelne sprechen, welcher die freudenreiche Verheissung von der Zukunft des Herrn vernimmt (*καὶ ὁ ἀκ. κτλ.*). Im Zusammenhange mit der letztern Aufforderung fügt Joh. ausdrücklich hinzu (*καὶ ὁ διψῶν*. Vgl. 21, 6. Jes. 55, 1), dass die ewigen Lebensgüter, welche der kommende Herr austheilen wird, für jeden, der sie hinnehmen will, umsonst zu haben sind (vgl. 1, 3). Es kommt nur auf das in der Treue des Gehorsams sich bewährende Verlangen an. —

V. 18—21. Der Abschluss des Buches, in welchem der Prophet die ihm gegebene Offenbarung den Gemeinen mit-

getheilt hat. Statt der verheissungsvollen Empfehlung des prophetischen Buches, welche im Anfange stand (1, 3), erscheint hier eine gleichfalls der göttlichen Auctorität desselben entsprechende Drohung wider alle Verfälscher desselben (V. 18 f.). Noch einmal spricht dann der Prophet als ein Wort des Herrn selbst die Hauptsumme der ganzen Offenbarung aus, indem er seinerseits dieser Zusage des Herrn mit der gläubigen Bitte um die Erfüllung derselben begegnet (V. 20), und schliesst dann, der Anrede an die Gemeinen 1, 4 entsprechend, mit dem christlichen Abschiedsgrusse. — Die Drohung V. 18 f. ist aus der Erinnerung an Deut. 4, 2 erwachsen, gestaltet sich aber (*ἐπιθήσει ὁ θ. ἐπ' αὐτ. τὰς πληγὰς κτλ.* V. 18. *ἀφελεῖ ὁ θ. τὸ μέρος αὐτ. ἀπὸ τ. ξύλου κτλ.* V. 19) nach Massgabe der vorangegangenen Schilderungen — die angedrohten *Plagen* sind nicht allein die Kap. 16 beschriebenen, welche ja 15, 1. 8 als die letzten den in den früheren Gesichten geschilderten beigeordnet werden; zu *τ. μέρος αὐτ. κτλ.* vgl. 21, 8 (*Ewald*: communionem detrahet) — und wird in ihrer Gerechtigkeit durch die paronomastische Ausdrucksweise markirt (*ἐάν τις ἐπιθῇ — ἐπιθήσει ὁ θεός. ἀφέλῃ — ἀφελεῖ.* Vgl. 11, 18). Die Drohung wird auf das Feierlichste vorgehalten *παντὶ τῷ ἀκούοντι τοὺς λόγους κτλ.*, d. h. jedem, welcher durch Vorlesen in der Gemeine die im gegenwärtigen Buche geschriebenen prophetischen Reden vernimmt (vgl. 1, 3. *Ewald, de Wette*). Aus jener Personbezeichnung ergiebt sich jedenfalls, dass die Fluchdrohung wider leichtfertige Abschreiber (*Vitr.*, *Züll.*, *Bleek* u. A.) nicht gerichtet sei; aber auf der andern Seite urgiren *Ew.* I und *de Wette* den Ausdruck *τ. ἀκούοντι* unbillig, wenn sie die Drohung auf die Gefahr beziehen, dass das nur mit dem Ohre Vernommene in mündlicher Mittheilung an Andere leicht entstellt und so eine Verwirrung der christlichen Hoffnung angerichtet werden konnte. Alsdann muss die Drohung durch ihre Ungerechtigkeit Anstoss erregen (*de Wette.* Vgl. auch *Luther*, Vorrede von 1522: „Darzu dünkt mich das allzuviel sein, dass er hart solch sein eigen Buch mehr denn andere heilige Bücher, da viel mehr an gelegen ist, befiehlt und dräuet" u. s. w.). Aber die *ἀκούοντες* kommen nicht als Mittler der literarischen Tradition in Betracht, sondern als solche, welche den von Gott geoffenbarten *Inhalt* des prophetischen Buches — beachte, dass zuerst gesagt ist *ἐάν τις ἐπιθῇ ἐπ' αὐτά* — zu ihrer eigenen Warnung und Ermunterung vernehmen, lauter bewahren und darnach thun sollen. Diese trifft der Fluch, wenn sie willkührlich

die gegebene Offenbarung Gottes verfälschen, weil sie die gerechten Wege Gottes, die hier beschrieben sind (vgl. 15, 3 f. 11, 17 fl.), nicht gelten lassen wollen, mithin auf sich selbst gerade die Zorngerichte Gottes, welche den Ungläubigen bevorstehen, herabrufen. — *ὁ μαρτυρῶν ταῦτα*) Christus. Vgl. 1, 2. 19, 10. Mit einem Worte des kommenden Herrn selbst, welches den Kern und Stern des ganzen dem Propheten gegebenen Offenbarungszeugnisses enthält (vgl. Einl. S. 31), schliesst er sein Buch ab, nicht ohne mit seinem *Ἀμήν* seine gläubige Annahme der Verheissung des Herrn zu besiegeln (vgl. 5, 14. 19, 4) und sein eignes Verlangen nach des Herrn Zukunft, im Sinne von V. 17, auszusprechen. —

Der briefartige Schlusswunsch V. 21 entspricht der Zuschrift 1, 4 fl., von wo aus auch das *πάντων* seine Beschränkung erhält. Diese ist in dem Zusatze *τῶν ἁγίων* unrichtig, in dem *ὑμῶν* (*Rec.*, *Luth.*) richtig ausgedrückt.

Druckfehler.

S. 96. Z. 24. Für **worden** lies: **werden**.